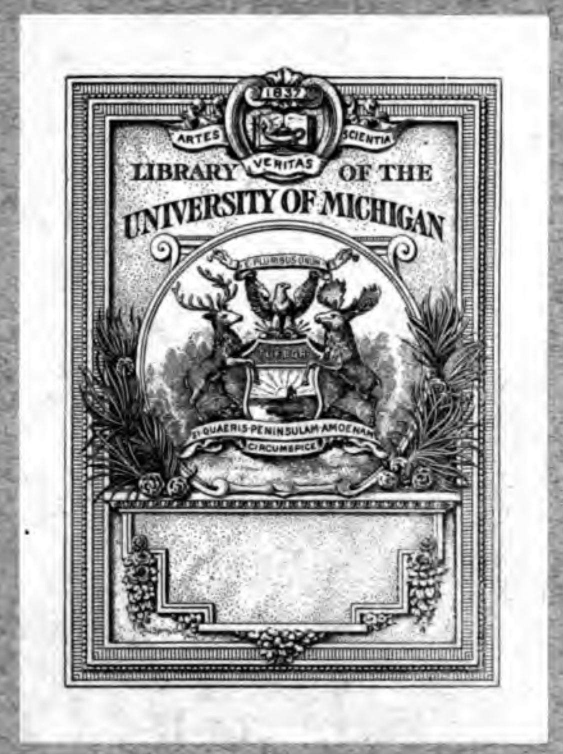

B 851,531


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Pamphlets v.8

Contents



Ueber den

Satz des Widerspruchs

und die

Bedeutung der Negation.

Von

J. J. Borelius,
Professor der Philosophie in Lund.

LEIPZIG, 1881.
Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).

Ueber den

Satz des Widerspruchs

und die

Bedeutung der Negation.

Von

J. J. Borelius,
Professor der Philosophie in Lund.

LEIPZIG, 1881.
Verlag von Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).

Dass die Bejahung und die Verneinung Eines und desselben einander ausschliessen und folglich nicht vereinigt werden können, das ist eine Gewissheit, die mit dem Wesen des Denkens so wesentlich und unmittelbar verbunden ist, dass sie, wenn gleich nicht als allgemeines Gesetz formulirt, sich dem Menschen aufdrängen muss, sobald er zu denken und zu reden anfängt. Freilich müssen wir Locke völlig beistimmen, wenn er behauptet, die Kinder erkennen den Unterschied zwischen Süss und Bitter, lange ehe sie irgend eine Vorstellung eines allgemeinen Denkgesetzes haben; das aber erkennen sie unmittelbar, dass der Mangel eines verlangten Gegenstandes nicht dessen Besitz ist, und dass, was man ihnen verweigert, ihnen nicht gegeben wird. Die Frage, ob diese Erkenntniss a priori oder a posteriori sei, ist hierbei untergeordneter Art und lässt sich nicht einfach beantworten. Da wir uns des Unterschieds zwischen verschiedenen Gegenständen ebenso wie des zwischen dem Mangel und dessen Befriedigung erst durch die Erfahrung bewusst werden, so ist allerdings die Erfahrung eine nothwendige Bedingung, ohne welche das Gesetz des Widerspruchs niemals zum Bewusstsein kommen würde; ein Wesen, das niemals irgend einen Unterschied empfände, würde weder dieses noch irgend ein anderes Gesetz erkennen. Ebenso gewiss ist es aber andererseits, dass wir, um überhaupt zu denken und zu erkennen, Bestimmtheiten und Gegenstände von einander unterscheiden müssen; und schon in diesem Unterscheiden ist das fragliche Gesetz enthalten, wenn auch Anfangs nur dunkel, als ein

Bewusstsein, dass das Unterschiedene unterschieden ist, d. h. dass die irgendwie Unterschiedenen nicht in derselben Rücksicht identisch sind.

Aber, wenn gleich, dem Vorigen zu Folge, ein unmittelbares und unentwickeltes Bewusstsein des Satzes des Widerspruchs in allem Denken enthalten ist, so ist doch ein weiter Weg von hier bis zur Aufstellung desselben als eines ausdrücklich formulirten Denkgesetzes. Noch in der ältesten griechischen Philosophie war die Aufmerksamkeit zu sehr der Natur zugekehrt, um die Reflexion des Denkens auf sich selbst zu verstatten, welche die unumgängliche Bedingung jener Formulirung ist. Die erste Veranlassung derselben scheint negativer Art gewesen zu sein, d. h. durch eine Lehre, welche jene Bestimmtheit und Festigkeit des Denkens, die eben durch das fragliche Gesetz erzielt wird, ganz zu vernichten drohte. Der tiefe Denker Heraklit war, wahrscheinlich durch Beobachtung der Welt der Erfahrung, zu dem Gedanken geführt worden, dass es in der Welt nichts Festes und Bestehendes gebe, dass Alles fliesse, Alles verändert werde und Nichts bleibe. „Alles wird aus Jedem und Jedes aus Allem in unaufhörlichem Wechsel.“ Hiermit ist zum ersten Male die grosse Wahrheit ausgesprochen, dass die Welt sich in Gegensätzen bewegt. „Das Eine, von sich selbst getrennt, einigt sich immer mit sich selbst; das Entgegengesetzte fügt sich zusammen, aus den Unterschiedenen entsteht die schönste Harmonie und Alles wird durch Streit. Denn ohne tiefe und hohe Töne wäre keine musikalische Harmonie, noch die lebendigen Wesen ohne den Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen.“ Man muss den tiefen, genialen Blick bewundern, der sich in diesen und überhaupt in allen Sätzen Heraklits ausspricht. Die ganze neuere Naturwissenschaft hat sie bestätigt, wie auch sein Satz: „die gerade und die krumme Linie sind eine und dieselbe, der Weg der Schraube ist gerade und krumm“, freilich in paradoxer Form, eine Wahrheit antecipirt, die von der wissenschaftlichen Forschung bestätigt worden ist, indem die Schrauben-(Spiral-)form als der allgemeine Typus jeder, sowohl geistigen als natürlichen Entwickelung betrachtet wird. Noch in unseren Tagen konnte



ein grosser Philosoph ausrufen: „es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen."

Aber diese Philosophie konnte selbst nicht dem Gesetz entgehen, das sie als allgemeines Weltgesetz ausgesprochen hatte — dem Gesetze des Werdens und Vergehens — sie musste untergehen, um in neuer, veredelter Form von Neuem aufzuerstehen. Und zwar war ihr Untergang verschuldet durch die abstracte Form, in welcher sie die von ihr verkündigte Wahrheit ausgesprochen hatte. Schon damit man von einem Werden, einem Uebergehen der Entgegengesetzten in einander reden könne, wird vorausgesetzt, dass sie in irgend einer Rücksicht unterschieden seien. Hebt man dagegen jeden Unterschied auf, so wird dadurch nicht nur die Bewegung selbst vernichtet [1]), sondern auch jedes Denken; denn das Denken ist wesentlich Unterscheiden und Beziehung des Unterschiedenen auf einander. Diesen Umstand hatte Heraklit übersehen. Ein Bestehendes hatte er freilich in dem allgemeinen Fluss der Dinge angenommen: die allgemeine Ordnung des Werdens, näher bestimmt als die beiden Wege nach Unten und nach Oben. Indem er aber aussprach, dass diese beiden Wege ein und derselbe wären, hob er auch diesen Unterschied auf; da er ohnedies selbst angenommen hatte, dass Alles fliesse, so lag die Schlussfolge ganz nah, nicht einmal die allgemeine Ordnung als bleibend zu betrachten. Von einer wissenschaftlichen Methode konnte überhaupt in der damaligen Philosophie nicht die Rede sein; und bei Heraklit war sie überdies durch sein Princip unmöglich gemacht. Seine Sätze erschienen daher als orakelmässige Paradoxe ohne Beweis, höchstens mit Hinweisung auf Beispiele aus der Erfahrung. Bei seinen Anhängern, die ohne die Tiefe des Meisters zu besitzen seine Lehre nur als eine von aussen gegebene bekommen hatten, musste diese bald in gedankenloses Geschwätz entarten. Plato gibt im Theätet eine ergötzliche Schilderung dieser Anhänger des Ephesiers, von denen er sagt, dass man mit ihnen eben so wenig als mit den Rasenden ein vernünftiges Gespräch führen könne, und

---

1) Aristot. Metaph. 1010 a. 35.

dass sie sich wohl hüten, irgend etwas Festes übrig zu lassen, weder in der Rede, noch in ihren eigenen Seelen.

Schon vor Heraklit hatte Xenophanes der Eleate den Satz ausgesprochen, dass Alles Eins sei und dieses Eine sei Gott. Sein Schüler Parmenides führte diese Lehre weiter aus, indem er von der theologischen Form, welche sie bei Xenophanes hatte, zu einer logischen überging und aus dem Begriffe des Seienden die Einheit des Alls zu beweisen suchte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Parmenides die Lehre Heraklits gekannt habe; jedenfalls warnt er in seinem Lehrgedichte vor der Ansicht der tauben, blinden und stumpfsinnigen Menschen, denen Sein und Nichtsein dasselbe ist und Alles herum läuft (πάντων παλίντροπός ἐστι κέλευθος)[2]). Bei Parmenides finden wir die erste bestimmte Darstellung des Satzes des Widerspruchs in dem bekannten Grundsatze: „das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht“, so wie auch in seiner ausdrücklichen Verwerfung der entgegengesetzten Ansicht. In der Durchführung jenes Grundsatzes ging aber Parmenides zu einem Extrem fort, das nicht weniger als das Heraklitische die Möglichkeit alles Denkens und Wissens aufhob. So wahr es ist, dass Sein und Nichtsein, absolut gedacht, einander widersprechen, so wahr ist es auch, dass mit dem Seienden ein relatives Nichtsein vereinbar ist, das eben in dem Unterschied desselben von allem anderen Seienden besteht. Und dieses nicht nur in der Bedeutung, dass wir, beide vergleichend, finden, dass das Eine nicht das Andere ist, sondern auch so, dass jedes Seiende an sich, d. h. unabhängig von unserer vergleichenden Reflexion, von Anderem wesentlich unterschieden und ebenso wesentlich mit ihm verbunden ist[3]). Dieses ist eben die Wahrheit jener Einheit des Entgegengesetzten, welche der Grundgedanke der Heraklitischen Lehre war, aber von Parmenides völlig geläugnet wurde. Hierdurch wurde es ihm nothwendig, von dem Seienden jede Bewegung, jedes Entstehen und Untergehen, jede Vielheit und jeden Unterschied auszuschliessen. „Das Seiende

2) Mullach, Fragmenta. S. 119.

3) Der letztere Satz wird im Folgenden ausführlicher entwickelt werden.

ist nicht gewesen, noch wird es sein, sondern es ist immer, ganz und ungetheilt. Denn welche Entstehung wolltest du ihm suchen oder woraus sollte es sich vergrössern? Aus dem Nichtseienden, darfst du nicht sagen oder denken, denn es ist weder sagbar noch denkbar. Das Seiende ist ferner eines, zusammenhängend und untheilbar, nicht hier mehr, dort weniger, denn es gibt kein Nichtseiendes, das es verhindern könnte zusammenzuhängen." Dieser ganze Beweis gründet sich auf ein Verkennen des Begriffes der Relation; er fällt, indem dieser Begriff festgehalten wird. Aber um die Bedeutung der Relation zum Bewusstsein zu bringen, gab es kaum ein besseres Mittel als sie wie Parmenides ganz wegzuwerfen und dann die Folgen dieses Wegwerfens mit unerbittlicher Consequenz darzustellen; und so wurde die Dialektik des Parmenides, freilich gegen die Absicht ihres Urhebers, ein indirecter Beweis für die Wichtigkeit jener von ihm verkannten Kategorie.

Durch diese Argumentation hatte sich Parmenides in offenbaren Widerspruch gegen die gesammte Erfahrung gesetzt; indessen ist dieses gewissermassen jeder Philosophie gemeinsam, den reinen Empirismus nicht einmal ausgenommen. Namentlich war die ῥοή Heraklits nicht weniger als das unbewegte Seiende des Parmenides der Erfahrung widersprechend. Noch schlimmer war es aber, dass dieser unerbittliche Vertreter des Gesetzes des Widerspruchs dem Loos nicht entgehen konnte, sich selbst zu widersprechen. Denn jenes Nichtseiende, das weder denkbar noch sagbar sein sollte, war doch eben in seinem Leugnen desselben ebenso wohl gedacht als ausgesprochen — freilich als nur scheinbar, in der Meinung der unvernünftigen Menschen, seiend, aber doch als seiend. Wenn es in keiner Hinsicht ein Nichtseiendes gab, so könnte es auch keinen Schein, keine falsche Vorstellung geben. Wenn Parmenides im zweiten Theil seines Lehrgedichts eine förmliche Theorie des Scheins aufstellte, so war dieses in der That nur ein Durchführen des Widerspruchs, der schon im ersten Theil enthalten war.

Weder von dem Standpunkt des Heraklit noch von dem des Parmenides war also ein zusammenhängendes und wider-

spruchsfreies Denken möglich; beide mussten folgerecht in die Sophistik auslaufen. Dieses geschah einerseits durch Protagoras, der aus der ῥοῇ Heraklits folgerte, dass es kein anderes Wissen gebe, als die wechselnden Empfindungen, andererseits durch Gorgias, der mit ächt eleatischer Dialektik bewies, dass Nichts sei, und dass auch wenn etwas wäre, es doch weder gedacht noch ausgesprochen werden könnte. Von den ungereimten und sinnlosen Fehlschlüssen, welche den jüngern Sophisten zugeschrieben werden, gründen sich mehrere auf eleatischen Voraussetzungen z. B. Wer lügt, der sagt was nicht ist; dem Nichtseienden kann man aber Nichts thun; also ist es unmöglich zu lügen. Wer etwas weiss, der weiss Alles; denn er kann nicht zugleich wissend und nichtwissend sein. Wer Vater ist, ist Aller Vater; denn sonst wäre er zugleich Vater und Nicht-Vater. Wie werthlos auch diese Sophismen an sich selbst sind, so gründen sie sich doch alle auf demselben Uebersehen des Begriffes der Relation, das wir schon in der Parmenideischen Formulirung des Gesetzes des Widerspruchs gefunden haben; nur wird dieser Fehler noch augenfälliger bei Begriffen, die (wie Vater und wissend) offenbar ihre ganze Bedeutung nur durch die Relation haben. Auch gingen die Sophisten, nachdem die Bahn einmal gebrochen war, noch weiter, indem sie auch verschiedene Bedeutungen desselben Wortes u. s. w. benutzten, um aus ihnen ungereimte Folgerungen zu ziehen.

Es ist selbstverständlich, dass Trugschlüsse wie die letztgenannten nicht im Ernst benützt werden konnten, um die Wahrheit zu erkennen. Um so viel grösser war die Gefahr des völligen Aufhörens der Philosophie durch ihre Entartung zu einer Art geistiger Fechterkunst, deren einziger Zweck war, den Gegner durch pfiffige Kunstgriffe zum Schweigen zu bringen. Um diesem vorzubeugen, war es nothwendig, dass das Parmenideische Gesetz: „das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht“, nach Inhalt und Umfang näher bestimmt wurde. Einen Versuch dieser Bestimmungen finden wir in dem Platonischen Dialog Sophistes, wo gezeigt wurde, dass auch das Nichtseiende gewissermassen ist, freilich nicht als absolutes, jedes Sein ausschliessendes Nichtsein (ἐναντίον τοῦ ὄντος [258 D]),

aber als der jedem Seienden einwohnende Unterschied, durch welchen ein jedes, eben weil es ist was es ist, jedes Andere nicht ist. Oder, anders ausgedrückt, bei jedem Seienden sind zwei verschiedene Ansichten oder Gesichtspunkte zu unterscheiden: dessen Sein an sich und dessen Beziehung zum Anderen. Von der ersten Seite betrachtet ist es ein Seiendes, (mit sich) identisch, von der anderen dagegen ein Nichtseiendes, mit Anderem nicht-identisch. Diese entgegengesetzten Bestimmungen sind in Einem und demselben völlig vereinbar, weil sie ihm nicht in derselben Rücksicht (οὐχ ὁμοίως)[4]) beigelegt werden. Hier leuchtet schon die Aristotelische Auffassung des Gesetzes des Widerspruchs hervor, und dadurch sind sowohl der Eleatismus als die sophistischen Spitzfindigkeiten im Grunde widerlegt[5]).

Es liegt ausser dem Zweck dieser Betrachtung, zu untersuchen, ob der Sophistes von Plato selbst verfasst sei oder

4) Plato, Sophist. p. 256.

5) Dass Plato in seinen Schriften stets die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs voraussetzt (wie besonders Hartmann in seiner Kritik der dialektischen Methode S. 7 bemerkt hat), ist keineswegs zu leugnen; aber die Stellen, auf welche sich Hartmann beruft, enthalten zum Theil eine Einmischung des Satzes vom zureichenden Grunde oder der Ideenlehre, wodurch die wahre Bedeutung des Satzes verunreinigt wird. So z. B. die auch von Herbart (W. W. I. 80) angeführte Stelle im Phädo (103. C): μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι. Hier deutet schon das Futur ἔσεσθαι an, dass nicht nur das Sein, sondern auch das Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten geleugnet wird; und dieses geht noch deutlicher hervor aus den vorhergehenden Worten: ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο. Ferner aber wird in diesen Worten αὐτὸ τὸ ἐναντίον ausdrücklich von dem πρᾶγμα ἐναντίον unterschieden. Nur in Betreff des ersteren wird ausdrücklich und unbedingt behauptet, dass es nimmer sein Gegentheil werden oder darin übergehen kann: die Wärme an sich kann nimmer kalt, das Leben an sich nimmer todt werden. Dagegen können die Dinge, die wegen ihrer Theilnahme an der Wärme oder dem Leben warm oder lebendig genannt werden, in's Gegentheil übergehen, wenn sie nicht etwa so beschaffen sind, dass sie, so lange sie sind, eine gewisse Form behalten, wie z. B. das Feuer die Wärme und die Seele das Leben (ἔχει τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅτανπερ ᾖ). Eine andere, ebenfalls von Hartmann angeführte Stelle (Rep. 436 B) bezieht sich ausdrücklich auf ein ποιεῖν ἢ πάσχειν, also auf das Verhältniss der Causalität, und setzt also allerdings den Satz des Widerspruchs voraus, ohne ihn jedoch bestimmt zu formuliren.

nicht. Die darin gegebene Widerlegung des Eleatismus und der Sophistik würde auch im letzteren Falle gültig sein; nur wäre es zweifelhaft, ob sie älter oder jünger wäre als die von Aristoteles gegebene. Jedenfalls müssen wir anerkennen, dass in anderen platonischen Dialogen, besonders der Republik und dem Timaeus, die Auffassung des Nichtseins sich weit mehr dem Eleatismus nähert, indem hier nicht von einem den Ideen innewohnenden Nichtsein gesprochen wird, sondern vielmehr die Ideenwelt als das wahrhaft Seiende nicht nur der Materie als dem Nichtseienden, sondern auch der Sinnenwelt als dem Mittleren zwischen Beiden entgegengesetzt wird.

Möge aber der Sophistes früher oder später als die Metaphysik des Aristoteles sein — so viel ist gewiss, dass die exakte Formulirung des Satzes des Widerspruchs als eines allgemeinen Denkgesetzes erst in dieser vorkommt. „Unmöglich ist es“, heisst es hier, „dass Dasselbe Demselben zukomme und nicht zukomme zugleich und auf dieselbe Weise, und was wir sonst noch hinzubestimmt haben, sei hinzubestimmt wegen der logischen Spitzfindigkeiten“ [6]). Dieser Zusatz, der zum grösseren Nachdruck noch einmal wiederholt wird [7]), bezieht sich nach dem Scholion Alexander's von Aphrodisias auf die Kunstgriffe, mittels welcher die Sophisten den Schein eines Widerspruches auch da hervorzubringen pflegten, wo dieser nicht vorhanden war, und welche Aristoteles in seiner Schrift de sophisticis elenchis abgewiesen hat, indem er die Bedingungen der logischen Widerlegung näher angegeben. Diese Bedingungen sind, insofern sie sich auf das fragliche Gesetz beziehen, dass die sich widersprechenden Annahmen im streng-

6) *Πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας* Met. Γ. 3. 1005. b. 19 folg. Bemerkenswerth ist, dass auch im Sophistes (256 A) das verwandte Wort *δυσχεραίνειν* vorkommt in einem Ausdruck, der sich ebenfalls auf die Sophisten und ihre falsche Anwendung des Gesetzes des Widerspruchs bezieht (*τὴν κίνησιν δὴ τ' ταὐτὸν τ' εἶναι καὶ μὴ ταὐτὸν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον*). Nimmt man hinzu Gorg. 450 E. (*εἰ βούλοιτο δυσχεραίνειν ἐν τοῖς λόγοις*), so wird es wahrscheinlich, dass auch das Wort *δυσχέρεια* in der angeführten Stelle von Aristoteles die logischen Kunstgriffe der Sophisten bezeichnet.

7) A. O. 1005 b. 27. *Προσδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτῃ τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα.*

sten Sinne eines und dasselbe gelten, nicht nur dem Namen, sondern der Sache nach, in derselben Hinsicht, auf dieselbe Weise, in derselben Beziehung und in Bezug auf dieselbe Zeit [8]). Mit dieser Beschränkung ist der Grundsatz, welcher die Möglichkeit des Widerspruchs leugnet, nach Aristoteles das festeste aller Principien. Und zwar zunächst in ontologischer Bedeutung (dass eines und dasselbe nicht zugleich sein und nichtsein könne); mit dieser ist aber unmittelbar die logische Bedeutung verbunden, dass Niemand annehmen könne, Dasselbe sei zugleich und in derselben Weise und sei nicht [9]). Jener Satz könne nicht direkt bewiesen werden, weil er selbst die unentbehrliche Bedingung jedes Beweisens sei; dagegen könne dessen Wahrheit apagogisch bestätigt werden, indem man zeigt, dass er auch von dem Leugner desselben vorausgesetzt werde, indem er ein Urtheil ausspricht.

Die von Aristoteles gegebene Formulirung des Satzes des Widerspruchs ist im Ganzen für die spätere Wissenschaft massgebend geworden. Die vielen Beschränkungen tragen in

---

8) Scholia in Aristotelem ed. Acad. Boruss. 651 b. 23. Vgl. De sophisticis elenchis S. 167 a. 23.

9) Nach Sigwart (Logik I S. 146) hat Aristoteles mit dem Satze des Widerspruches unmittelbar nur die Natur unseres Denkens treffen wollen; dieses soll sich sogar schon daraus ergeben, dass die Verneinung nur in einer über das Seiende hinausgehenden Bewegung unseres Denkens wurzele. Wir lassen vorläufig diese nominalistische Auffassung des Begriffs der Negation dahingestellt sein; so viel ist doch gewiss, dass sie nicht die des Aristoteles ist, wie schon aus dem Begriffe der στέρησις hervorgeht. Nach Aristoteles ist überdies die Wahrheit unserer Urtheile wesentlich dadurch bedingt, dass sie das verbinden, was in den Sachen verbunden, und das trennen, was in ihnen getrennt ist (Met. Θ. 10. 1051. b. 2); in den Sachen selbst ist also die Getrenntheit, die wir im negativen Urtheil von ihnen prädiciren. Und er setzt ausdrücklich hinzu: „nicht weil wir richtig glauben, Jemand sei weiss, ist er weiss, sondern weil Jemand weiss ist, reden wir wahr, wenn wir sagen. er sei weiss.“ Die Uebereinstimmung mit der objectiven Natur der Dinge ist es also nach Aristoteles, was unseren Gedanken ihre Wahrheit gibt. Uebrigens bemerkt Sigwart richtig, dass bei Aristoteles die subjective (logische) und die objective (metaphysische) Ausdrucksweise für den Satz des Widerspruchs im Grunde dasselbe sagen; dieses ist aber nur denkbar unter der Bedingung, dass die Bedeutung des Satzes ebenso sehr objectiv als subjectiv ist.

der Erörterung des Aristoteles scheinbar den Charakter der Zufälligkeit; in der Hauptstelle sind sie nicht einmal bestimmt angegeben, sondern nur angedeutet; noch weniger findet man den Grund angegeben, warum eben diese und nicht andere oder mehrere gelten sollen. Aber der leitende Gedanke ist leicht erkenntlich und in den Worten τὸ αὐτὸ, τῷ αὐτῷ und κατὰ τὸ αὐτὸ enthalten, wenn nur diese Worte in ihrer engsten Bedeutung festgehalten werden. Mit anderen Worten: alle die angedeuteten Bestimmungen πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας bezwecken nur, die strenge Identität oder Einerleiheit des als seiend und als nicht-seiend (resp. zukommend und nicht zukommend) Gesetzten als Bedingung des undenkbaren Widerspruchs hervorzuheben; sie können als selbstverständlich aus der Formel wegfallen, wenn nur jene Identität genau festgehalten wird, wie sie auch gewöhnlich bei den Späteren, höchstens mit Ausnahme der Zeitbestimmung, ausgelassen worden sind. Für die Specialwissenschaften hat auch dieses Weglassen keinen Nachtheil verursacht; so ist es z. B. kaum irgend einem Mathematiker eingefallen, den Kreis darum undenkbar oder widersprechend zu finden, weil er, nachdem man ihn von Innen oder von Aussen betrachtet, concav und convex (d. h. nicht concav) ist, noch einem Naturforscher die Wirklichkeit der Petrefakte zu leugnen, weil sie organisch und zugleich nicht organisch sind, indem die Anschauung und die auf diese sich stützende Reflexion hier deutlich zu erkennen geben, in welcher Weise die entgegengesetzten Bestimmungen verknüpft sein können. Dagegen ist die Philosophie, indem sie, die Welt der Erscheinung überschreitend, zum Erforschen des jeder Erfahrung unzugänglichen Wesens fortgeht, eben durch das Vernachlässigen der Aristotelischen Beschränkungen der Versuchung ausgesetzt, die nur formale Bedeutung des Satzes des Widerspruchs in eine reale zu verwandeln und dadurch ein scheinbares Wissen zu erschleichen.



Denn es ist wohl zu bemerken, dass der Satz des Widerspruchs, wie er von Aristoteles richtig bestimmt ist, keineswegs ein materiales, sondern nur ein formales und negatives Kriterium der Wahrheit ist. Er besagt nur, dass keinem



Gegenstande ein Prädikat zukommen kann in demselben Sinne, in welchem es ihm nicht zukommt. Um aber mit dessen Hülfe etwas von einem Gegenstande bestimmen zu können, müssen wir den Gegenstand oder jedenfalls etwas auf ihn Bezogenes schon kennen; wir haben an dem Satze nur ein (allerdings unentbehrliches) Regulativ bei der Prüfung und der Analyse jedes Inhalts unserer Erkenntniss, aber nicht eine Quelle, aus der allein wir, sei es auch den geringsten Erkenntnissstoff, holen könnten.

Dass diese nur negative und formale Bedeutung des Satzes in eine reale und positive verwandelt worden ist, dazu hat wesentlich die von Parmenides und von Plato selbst in der Republik und dem Timaeus stammende Auffassung des Begriffs des Seins beigetragen. Eigentlich enthält dieser Begriff nur das Gemeinschaftliche in Allem, was wir als Seiendes denken; es ist also ganz abstract und leer. Man könnte es mit Herbart als absolute Position bezeichnen, wenn nicht dieser Ausdruck eben bei Herbart eine falsche Deutung bekommen hätte, indem die absolute Position in Gegensatz zur relativen, von Anderem abhängigen Position gesetzt wurde. Denn der Begriff des Seins als solcher verhält sich zu jedem Gegensatze, auch dem zwischen absolutem und relativem Sein völlig indifferent; das Relative, der Schein, ja sogar das Nichtseiende, insofern es ein Gegenstand unseres Denkens ist, ist ein Seiendes nicht weniger als das Absolute. Wir haben oben bemerkt, dass dieses auch schon in dem Platonischen Sophistes anerkannt ist; dass aber in der Republik und dem Timaeus eine andere Auffassung hervortritt, indem die Ideenwelt als *τὸ παντελῶς ὄν, τὸ εἰλικρινῶς ὄν, οὐσία* [10]), der Sinnenwelt als dem Mittleren zwischen Sein und Nichtsein entgegengesetzt wird. Und dieses nicht einmal so, dass jenes Mittlere nur eine scheinbare Existenz hätte; vielmehr wird der Schein und die Unfähigkeit, das rein Seiende zu erkennen, ausdrücklich aus der Verbindung der Seele mit jenem Mittleren abgeleitet [11]). Nach der in den letztgenannten Dialogen ausgesprochenen

---

10) Rep. 477 A. Tim. 29 C.

11) Phädo 66 B. Vergl. Zeller, Philos. der Gr. II. 1. 618 (3. Aufl.).

Ansicht gibt es also ein doppeltes Sein; das vollkommene, das jedes Nichtsein ausschliesst, und das unvollkommene sinnliche, das von Sein und Nichtsein gemischt ist. Diese Ansicht wurde unter Mitwirkung des Neuplatonismus auf die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit fortgepflanzt; und neben der Aristotelischen, rein logischen und für die exacten Wissenschaften allein gültigen Auffassung des Widerspruchs, nach welcher dieser weder sein noch gedacht werden konnte, ging also noch eine andere, ontologische, nach welcher jede Verknüpfung des Seins und des Nichtseins aus dem absolut Seienden ausgeschlossen war, während dagegen das Endliche, als aus Sein und Nichtsein bestehend, ein existirender Widerspruch war. Folgerecht durchgeführt, musste freilich diese letztere Ansicht dahin führen, nicht weniger das Sein als das Nichtsein von Gott zu negiren; und diese Wendung begegnet uns in dem Satze des Proklus, dass das ursprüngliche Eine nicht ein ὄν, sondern ein ἐπέκεινα τοῦ ὄντος [12]) sei, und ferner in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, wo sich die christliche Mystik mit neuplatonischer Speculation vermählte. Hier wird Gott ausdrücklich als das Ueberseiende und als die Einheit aller Gegensätze bestimmt. Wir werden später sehen, wie diese Auffassungsweise, die zunächst nur bei einigen Mystikern Beifall fand, sich auch in der eigentlichen Philosophie geltend machte.

Ein Beispiel der ursprünglich von Parmenides stammenden Auffassung, nach welcher jedes Nichtsein von dem in Wahrheit Seienden ausgeschlossen war, gibt uns der Begriff des ens realissimum in der alten Metaphysik — „ein Wesen, in dessen Bestimmung von allen entgegengesetzten Prädikaten eines angetroffen wird, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört“ [13]). Die Gesammtheit denkbarer Eigenschaften und Bestimmtheiten wird hier in zwei grosse Klassen eingetheilt, von denen die eine ein Sein, die andere ein Nichtsein ausdrückt. Die Beobachtung, dass gewisse in der Erfahrung vorkommende Eigenschaften, z. B. Licht, Wärme, Leben, eine

12) Procli commentarii in Parmenidem VI. 44.
13) Kant, Kr. d. r. V. ed. Rosenkr. S. 450.

Vollkommenheit, andere dagegen, wie Finsterniss, Kälte, Tod, nur den Mangel oder die Abwesenheit jener Vollkommenheit zu enthalten scheinen, hat ohne Zweifel dazu beigetragen, diese Auffassungsweise zu erhalten. Es zeigt sich indessen bei näherer Betrachtung, dass auch diese letzteren Bestimmtheiten nicht ausschliesslich negativ sind, sondern eine, nur der vorigen entgegengesetzte, Realität enthalten. Die Finsterniss z. B. ist nur dadurch da, dass die Lichtstrahlen von einem Körper (z. B. der Erde) abgesperrt oder wenigstens in einem nicht leuchtenden Medium verbreitet werden. Und noch mehr; das Licht selbst würde uns unsichtbar bleiben ohne die camera obscura des Auges. Zählt man noch hinzu die Fälle, wo entgegengesetzte Erscheinungen sich in keinerlei Weise auf einen blossen Mangel der Realität zurückführen lassen, so zeigt es sich offenbar, dass die oben genannte Eintheilung keineswegs durch die Erfahrung bestätigt wird. Für die Reflexion war sie indessen ein allzu bequemes Mittel, alle Gegensätze in der Welt auf ein Mehr oder Weniger von Realität zu reduciren, zumal da man durch diese Reduction ein Mittel fand, das Dasein Gottes zu beweisen. Wenn aller Gegensatz in der Welt nur aus einem Mangel von Sein oder Realität herrührte, so brauchte man nur jenen Mangel zu ergänzen, um den Begriff Gottes zu erreichen. Dass diesem Begriffe die Realität nicht abgehen konnte, war eine selbstverständliche Folge, da er eben der Inbegriff aller Realität war. Schwieriger war es allerdings, diesem Gotte Persönlichkeit, Denken und Wollen zuzuschreiben; jedoch half man sich gewöhnlich mit der Annahme, dass diese Bestimmtheiten Realitäten seien, ohne die also das ens realissimum nicht ohne Widerspruch gedacht werden könne. Noch weniger fand man irgend eine Schwierigkeit darin, aus dem ens realissimum die beschränkte Realität der endlichen Welt abzuleiten; denn diese musste ja schon in der Realität Gottes enthalten sein.

Ein interessantes Beispiel der Anwendung jenes Begriffs der absoluten Realität in der Philosophie gibt uns das System Spinoza's. Man hat mehrfach darüber gestritten, wie Attribute und Modi im Systeme Spinoza's als mit der unendlichen (d. h. nach Spinoza absolut indeterminirten) Natur der Sub-

stanz vereinbar und aus ihr folgend gedacht werden können, wobei man Attribute und Modi bald als Eigenschaften und Theile der göttlichen Substanz, bald als nur subjectiv, in unserem Verstande und unserer Einbildung existirend erklärt hat. Jede dieser Erklärungsweisen ist aber in offenbarem Widerspruch gegen die Aeusserungen Spinoza's; und eine neuerdings versuchte Erklärung, nach welcher die Attribute als die besonderen Kräfte der Substanz und die Modi als Folgen oder Wirkungen dieser Kräfte zu bestimmen wären, lässt eben die Hauptschwierigkeit ungelöst, nämlich wie die absolut indeterminirte Substanz dazu komme, sich zur Wirksamkeit zu determiniren [14]). Nur die schon erwähnte Auffassung der Begriffe der Realität und der Negation scheint uns über die Denkweise Spinoza's einen genügenden Aufschluss zu geben. Ganz ähnlich wie seine Zeitgenossen, Cartesius, Malebranche u. A. nahm Spinoza Gott als das Wesen an, das in sich alle Realität vereinigte. Zugleich sah er aber

14) Die erste dieser drei Erklärungsweisen war unter den Zeitgenossen Spinoza's die gewöhnliche und hat offenbar den Vorwurf des Atheismus veranlasst; sie findet sich nicht nur bei Bayle (vergl. K. Fischer's Gesch. d. n. Phil. I. II. 325), sondern auch bei Malebranche, der, je näher er in seiner ganzen Denkrichtung dem Spinoza stand, um so mehr es nöthig fand, sich (freilich ohne Spinoza ausdrücklich zu nennen) gegen die Gottlosigkeit zu verwahren, nach welcher die Dinge in der Welt „Theile oder Modificationen Gottes" sein sollten (Entret. IX. 2). Die zweite ist zu unserer Zeit von Erdmann versucht worden; ihre Unvereinbarkeit mit den eigenen Worten Spinoza's hat aber K. Fischer schlagend nachgewiesen. Aber auch die dritte von Fischer selbst gegebene Erklärung drückt sehr unvollkommen die Denkweise Spinoza's aus. Denn 1) ist es ganz unspinozistisch, wie Fischer es thut (S. 284), die eine Substanz in eine Vielheit von Attributen sich entfalten zu lassen; von einer Entfaltung der Substanz weiss Spinoza gar nichts. 2) Ebenso unspinozistisch ist es, das Wesen der Attribute aus dem Begriff der Kraft zu erklären; vielmehr, wenn bei Spinoza Ausdrücke vorkommen, die auf diesen Begriff bezogen werden können, z. B. potentia (Eth. I. prop. 34), conatus (IV. prop. 22), vis (IV. 5, 6), wird immer die Kraft durch das Wesen (die Essenz) erklärt. 3) So gewiss es ist, dass Spinoza der Substanz Wirksamkeit zuschreibt, so gewiss ist es auch, dass keine Wirksamkeit ohne Determination zu denken ist. Nach Spinoza ist aber die Substanz absolut indeterminirt und folglich kann er nur durch unbewusste Subreption die Wirksamkeit von ihr prädiciren.

richtig ein, dass keine Bestimmtheit sich ohne Beschränkung (Negation) denken lässt. Darum setzte er Gott oder die Substanz als absolut indeterminirt, und wenn er gleich der Substanz ausdrücklich Denken und Ausdehnung neben unzähligen anderen Attributen beilegte, so hob er jedoch wieder diese Bestimmtheit auf, indem er dem göttlichen Denken Verstand und Willen und der Ausdehnung Theilbarkeit absprach. Hierdurch war in der That jede Ableitung des Endlichen aus der Substanz von vorn herein abgeschnitten, und Spinoza selbst scheint nicht fern davon, dieses anzuerkennen, indem er schon im dritten Axiom sagt: „si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur." Dessen ungeachtet trägt Spinoza kein Bedenken, Gott eine unendliche Wirksamkeit zuzuschreiben oder „infinita infinitis modis" aus ihm folgen zu lassen, aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, dass er alle Realität in sich befasst (Eth. 1, propp. 9, 16 und anderwärts). Hier ist der Schlüssel gegeben zu der sonst unerklärlichen Inconsequenz Spinoza's. Ihm gilt jede Bestimmtheit nur als Negation und gehört als solche nicht dem Sein, sondern dem Nichtsein der determinirten Sache an; das Nichtseiende ist aber nicht und bedarf daher keiner Ableitung oder Erklärung. Ist Gott als der Inbegriff aller Realität bestimmt, so enthält er schon in sich Alles, was in den Attributen und Modis real ist und ist also der zureichende Grund alles dessen, was existirt. Nun liegt zwar hier der Einwurf nahe, dass die Determination doch nicht ein reines Nichts sei, sondern etwas Positives enthalten müsse, weil sie sonst nicht einmal eine Determination wäre, sondern unterschiedslos in das allgemeine indeterminirte Sein zusammenfliessen würde; aber wie unwiderlegbar auch dieser Einwurf an sich sein mag, so gilt er nicht für Spinoza, weil er einmal in der Voraussetzung sich befestigt hatte, dass die Negation nichts Reales wäre. Aus demselben Grunde leugnete Spinoza die Realität des Bösen und des Uebels, da diese als blosse Negationen nicht für die Dinge als solche, sondern nur für unser vergleichendes Denken einige Bedeutung hätten.

Es lässt sich ohne Schwierigkeit zeigen, dass der Begriff der Realität, wie wir ihn bei Spinoza gefunden haben, auch

bei Cartesius, Malebranche und Leibniz uns begegnet, wenn auch in modificirter Form: aber um unsern Aufsatz nicht allzu sehr zu verlängern, müssen wir dies weiter zu verfolgen hier aufgeben. Schon zwei Jahrhunderte vor Spinoza hatte indessen Nicolaus Cusanus, durch das Studium des Pseudo-Dionysius und der Mystiker veranlasst, sein principium coincidentiae oppositorum aufgestellt. Auch nach dem Cusaner ist Gott der Inbegriff alles Seins, aber in der Weise, dass er nicht einmal dem Nichtsein entgegengesetzt ist: er steht sogar dem Nichtsein näher als dem Sein. Der Satz des Widerspruchs, oder, wie der Cusaner sich ausdrückt, der Satz der Bejahung und Verneinung, gilt überhaupt nach ihm nur für die Vernunft, welche in dem mathematischen Wissen culminirt; und schon die Mathematik muss, indem sie zum Unendlichen fortgeht, die Coincidenz der Gegensätze anerkennen. Jene Coincidenz ist der eigentliche Gegenstand des Verstandes, der mystischen Intuition, die sich dadurch zum Erkennen Gottes erhebt. Die Function der Vernunft besteht im Trennen und Unterscheiden, aber der Verstand verbindet, was die Vernunft getrennt hat. Wir begegnen hier zum ersten Male der Lehre, dass die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs auf das Endliche zu beschränken ist. Die Ansicht des Cusaners ist in dieser Hinsicht eine bemerkenswerthe Antecipation der Hegel'schen Philosophie: nur muss man dabei beachten, dass, was Hegel Verstand nennt, vom Cusanus Vernunft (ratio) genannt wird und vice versa, indem die Bedeutung dieser Worte in der späteren Philosophie geradezu umgekehrt worden ist.

Wenn man von allem Traditionellen absieht, das Nicolaus als gläubiger Christ und als Cardinal der römischen Kirche noch festhielt, wogegen Spinoza es verwarf, so ist der Gottesbegriff des ersteren nur eine mehr folgerechte Ausführung desselben Gedankens, welcher auch der Philosophie des letzteren zu Grunde lag. Auch dem Cusaner ist Gott das ens realissimum, der Inbegriff alles Seins: weil aber den Negationen nicht weniger als den Affirmationen ein Sein zukommt, so macht er geltend, dass auch jene in ihm enthalten seien. Nach ihm ist daher Gott Alles, aber auch Nichts, insofern



als in ihm nichts Abgesondertes ist; er ist über jeder Affirmation und Negation, während er zugleich jede Affirmation und Negation in sich einschliesst; oder, wie es der Cusaner anderwärts ausdrückt, er ist das Sein selbst, dem keine Negation oder Privation zukommt, wohl aber die Negation der Negation, welche eben die Spitze der reinsten Affirmation ist [15]). (In diesen letztangeführten Worten glaubt man fast Hegel zu hören.) Nach Spinoza ist Gott das ens absolute indeterminatum, und nur durch Inconsequenz kann er ihm Wirksamkeit zuschreiben; nach Nicolaus besteht dagegen die Determination Gottes eben in seiner Allmacht. Ein streng wissenschaftliches Ausführen dieser Gedanken darf man freilich bei dem Cusaner nicht suchen; bisweilen streift sein Absolutes nahe an die absolute Indifferenz Schelling's, wo die Gegensätze nicht sowohl erhalten als verwischt sind. Aber durch sein principium coincidentiae oppositorum hat er nichts desto weniger die wahre Einheit der Gegensätze angedeutet, die nicht ein Verwischen derselben, sondern ihre lebendige Durchdringung ist.

Dieses Hervorheben der Gegensätze, als in der Einheit nicht verwischt, sondern erhalten, tritt noch kräftiger hervor bei dem Theosophus Teutonicus, Jakob Böhme. Von ihm wird der Gegensatz (Gegenwurf) als die nothwendige Beendigung alles Seins, selbst des göttlichen, ausgesprochen. „Alle Dinge bestehen in Ja und Nein; ohne Gegensatz wird Nichts offenbar; kein Bild erscheint im klaren Spiegel, so eine Seite nicht verdunkelt wird. Wer weiss von Freuden zu sagen, der kein Leid empfunden, oder von Frieden, der keinen Streit gesehen". Darum gehört der Zorn nicht weniger als die Liebe zum ewigen Wesen Gottes, jedoch „nicht so, dass in Gott Böses neben dem Guten wäre, sondern so, dass der Zorn oder die bittere Qualität in Gott eine ewig währende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freudenquell ist." „Denn im Reich Gottes hat das Licht das Regiment und die andern Qualen und Eigenschaften sind alle heimlich" (latent); „darum wird die grimmige Essenz im Lichte verwandelt in

15) Opera Basileae 1865. S. 252, 125, 144, 262, 570.

eine Begierde des Lichts und der Liebe [16]." Bei allem Unklaren und Phantastischen, das die Theosophie Böhme's kennzeichnet, gibt ihm jedoch jenes Hervorheben der Negation als eines Moments selbst des göttlichen Wesens einen rechtmässigen Anspruch auf philosophische Bedeutung. Weder der Rationalismus noch der Empirismus vermochte indessen diese Bedeutung einzusehen; auch der Kriticismus stand dem Standpunkt Böhme's zu fern, um darin etwas Schätzbares anzuerkennen, und so blieb es Schelling und Hegel vorbehalten, ihn zu Ehren zu bringen.

Unter den älteren vorkritischen Schriften Kant's verdient jedoch eine als Beitrag zu der Lehre über die Negation und den Satz des Widerspruchs angeführt zu werden, nämlich sein „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen". Kant unterscheidet hier zwischen logischer und realer Opposition. Die logische Opposition besteht darin, dass von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar Nichts (nihil negativum irrepraesentabile), wie der Satz des Widerspruches aussagt. Die reale Opposition ist dagegen diejenige, da zwei Prädikate oder Tendenzen eines Dinges entgegengesetzt sind: die Folge ist, dass die entgegengesetzten Tendenzen einander aufheben, also auch Nichts, aber in einem anderen Verstande (nihil privativum repraesentabile); Kant benennt dieses Nichts Zero. Nur die logische Opposition ist widersprechend und darum undenkbar; die reale ist dagegen denkbar und wirklich. Wenn z. B. entgegengesetzte Bewegungstendenzen von gleicher Stärke in einem Körper zusammentreffen, so heben sie einander auf und der Körper bleibt in Ruhe; aber sie sind beide wirklich. Die Privation oder die reale Verneinung ist nicht nur Mangel (defectus, absentia), sondern etwas Positives, das ein anderes Positives aufzuheben vermag. So ist Unlust nicht nur Mangel an Lust, sondern das positive Gegentheil der Lust oder negative Lust, der Hass negative Liebe, Untugend negative Tu-

16) Der Weg zu Christo VII. 1. Quaest. theos. 3. Drei principia. And. der Titelfig. Aurora 2; 36—40. Von sechs Punkten, 3, 1.

gend u. s. w. Mit dieser Untersuchung über den Unterschied zwischen logischer und realer Opposition verbindet Kant ferner einige Betrachtungen über die Anwendung letztgenannten Begriffes. Er stellt dabei zwei allgemeine Sätze auf, nämlich: 1) in allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, insofern sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert; 2) alle Realgründe des Universums geben nach derselben Schätzung ein Facit, das = Zero ist. Und endlich erörtert er den für seinen späteren kritischen Standpunkt so wichtigen Causalitätsbegriff, indem er den Unterschied zwischen logischem Grund und Realgrund mit dem zwischen logischer und realer Entgegensetzung zusammenstellt. Die erstere ist vermittelst des Satzes vom Widerspruche deutlich einzusehen, die letztere dagegen nicht. Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde; eine reale Folge ist dagegen etwas Anderes als der Grund, wird jedoch durch den Grund gesetzt.

Ein Physiker der Jetztzeit würde gegen das Beispiel, das Kant von der Bewegung hergeholt hat, einwerfen, dass entgegengesetzte Bewegungstendenzen gleicher Stärke nur oberflächlich betrachtet ein Resultat = Zero geben, in Wahrheit aber etwas Positives leisten, indem der Körper durch sie innerlich erschüttert oder erwärmt wird. Und dieser Einwurf kann noch dahin erweitert werden, dass überhaupt entgegengesetzte Zustände oder Thätigkeiten eben in ihrem Zusammentreffen ein positives Resultat geben. Aber nichtsdestoweniger hat Kant durch die hier angeführte Schrift einen schätzbaren Beitrag zur Einsicht in das wahre Wesen der Negation geliefert. Während sonst die Philosophen diesen Begriff entweder als selbstverständlich behandelten oder mit Spinoza als „mera carentia seu modus cogitandi, quem formamus, cum res inter se comparamus“ betrachteten, hat dagegen Kant dessen reale Bedeutung hervorgehoben. Indessen hat Kant diesen Gedanken nicht weiter entwickelt. In seiner Kritik der reinen Vernunft bemerkt er nur bei der s. g. Amphibolie der Reflexionsbegriffe, dass, wenn Realität durch

den reinen Verstand (als realitas noumenon) gedacht wird, kein Widerstreit zwischen Realitäten sich denken lasse, dass aber Realitäten in der Erscheinung allerdings unter einander in Widerstreit sein können. Da nach Kant die reinen Verstandesbegriffe ausser dem Gebiete der Erscheinung nur leere Formen sind, so ist offenbar nach ihm der Satz, dass Realitäten, durch den reinen Verstand gedacht, nicht im Widerstreit unter einander sein können, völlig nutzlos zur Erweiterung unserer Erkenntnisse. Indessen lässt ihn Kant innerhalb (des freilich illusorischen) Gebietes der Vernunftideen gelten und erkennt sogar dem Begriffe des ens realissimum eine gewisse Gültigkeit zu als einer transscendentalen Idee, welche die oberste Bedingung alles Bestimmens der Gegenstände durch das Denken ausmacht. Noch mehr erweitert sich die Bedeutung dieser Idee auf dem praktischen Gebiete, indem die Existenz des allerrealsten Wesens, wenn auch nicht als Gegenstand objectiver Erkenntniss, so doch als subjectiv unumstössliche, in unserem sittlichen Bewusstsein fest gegründete Gewissheit hervorgehoben wird. Wir sind weit davon entfernt, mit den Neukantianern unserer Zeit dem Gottesbegriffe jede Wahrheit abzusprechen oder es als ein unwirkliches Ideal zu setzen, das nur als imaginäres Ziel unserer Handlungen einige Wahrheit besitzt. Das aber behaupten wir, dass der leere Gedanke eines Inbegriffs aller Realität ganz und gar unzureichend ist, um eine speculative Theologie zu begründen. Noch mehr — dieser Gedanke ist sogar zu schlecht, um als Ideal unseres sittlichen Strebens zu dienen — mag jener Inbegriff ganz äusserlich als eine Summe vorgestellt werden (wonach er also nichts Anderes bedeuten würde als die Welt) oder als das Reale, das übrig bliebe, nachdem alle Gegensätze durch gegenseitiges Subtrahiren aus der Welt eliminirt wären, d. h. nach der vorher erwähnten Kantischen Schrift nichts Anderes als das Zero. Kant scheint selbst dieses einzusehen, indem er seine Rede von dem Inbegriff aller Realitäten als rohen Schattenriss bezeichnet und dann die höchste Realität nicht als Inbegriff, sondern als Grund bestimmt, so dass also „die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner

vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit sammt aller Realität in der Erscheinung gehören, die zu der Idee des höchsten Wesens als eine Ingredienz nicht gehören kann.“ Es ist nicht zu leugnen, dass der Kantische Gottesbegriff durch diese Correctur eine höhere Bedeutung gewinnt als die früher erwähnte; aber diese höhere Bedeutung ist von ihm nicht wissenschaftlich gerechtfertigt, sondern nur durch einen Machtspruch statuirt worden — sei es auch nur als eine für unsere Vernunft nothwendige Idee. Denn Kant's Deduction der theologischen Idee enthält Nichts, was über den rationalistischen Begriff des ens realissimum hinaus führen könnte. Sie wird ausschliesslich aus der Form des disjunctiven Schlusses abgeleitet; insofern dabei ein Verhältniss zwischen Grund und Folge hervortritt, kann also auch dieses nur rein formal sein. Durch die logische (nur formale) Folge wird aber, wie Kant in der Schrift über die negativen Grössen ausdrücklich hervorgehoben hatte, nichts Anderes gesetzt, als was einerlei ist mit dem Grunde. Nur durch Vergessen dieser wichtigen Bestimmung wurde es ihm möglich, jenes nur formale, analytische Verhältniss zwischen Grund und Folge in ein reales zu verwandeln.

Es wird vielleicht Manchem als eine überflüssige Arbeit erscheinen, die Kantische Deduction des Gottesbegriffs zu kritisiren, da der Philosoph selbst diesen Begriff nur als nothwendige Idee betrachtet, aus welcher wir keineswegs berechtigt sind, auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes zu schliessen. Aber die Sache wird in der That nicht dadurch verbessert, dass Kant, was er sozusagen mit der einen Hand unrechtmässig gegeben hat, mit der andern ebenso unrechtmässig zurücknimmt. Während er in der Aufstellung des Gottesbegriffs sich ganz unkritisch dem früheren Dogmatismus anschliesst, ist dagegen hier seine Skepsis in der That ebenso unkritisch. Er lässt den Gottesbegriff als nothwendiges Erzeugniss unseres Denkens gelten, leugnet aber den Schluss von dieser ihrer Nothwendigkeit auf die Existenz ihres Gegenstandes. Hatte der Dogmatismus sich zugetraut, die Existenz Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum zu beweisen, weil das Sein oder die Existenz eine Realität wäre, die also

dem Inbegriff aller Realität nicht ohne Widerspruch abgehen könnte, so bemerkte dagegen Kant, dass Sein oder Existenz kein reales Prädikat sei, sondern nur das Setzen des Subjekts mit allen seinen Prädikaten bezeichne. Der Begriff des ens realissimum werde darum weder ärmer noch reicher dadurch, dass die Existenz ihm abgesprochen oder zugefügt werde. Ein Widerspruch sei es allerdings, das Subjekt als existirend zu setzen, während man die Existenz eines Prädikats leugnet, das seinem Begriffe nothwendig inhärirt; dagegen entstehe kein Widerspruch, wenn das Subjekt selbst mit allen seinen Prädikaten aufgehoben wird. Dieses ist allerdings insofern richtig, als das Gesetz des Widerspruchs, wie wir schon bemerkt haben, rein formal ist und also nichts unbedingt, sondern nur unter der Bedingung eines vorausgesetzten Inhalts Etwas bestimmt; in diesem Sinne wäre es sogar an sich kein Widerspruch, wenn gar Nichts existirte, zumal, da es in diesem Falle kein Denken und keinen Widerspruch geben würde. Da aber das Denken thatsächlich existirt, so wäre es allerdings in Widerspruch mit dieser Thatsache, wenn man behaupten wollte, dass Nichts existirt. Ebenso ist auch an sich, unabhängig von allem thatsächlich Existirenden, das Nichtsein Gottes kein Widerspruch. Dagegen lässt es sich allerdings denken, dass es unter der Voraussetzung eines thatsächlich gegebenen Daseins widersprechend sei. Und dieses müsste eben nach Kant's Deduction der Fall sein, insofern, als er die Idee des ens realissimum als eine nothwendige Vernunftsidee statuirt hatte. Freilich wäre dadurch der alte ontologische Beweis insofern modificirt worden, als ein empirisches Moment, nämlich das Dasein überhaupt hineingetragen wäre; aber auch die alten Scholastiker hatten wahrscheinlich nicht geglaubt die Existenz Gottes unabhängig von allem thatsächlich Gegebenen beweisen zu können, und namentlich hatte Cartesius die Thatsache des Denkens als die Voraussetzung alles Wissens hervorgehoben. In dem ontologischen Beweise liegt also in der That implicite auch der kosmologische. Kant hat dagegen in seiner Kritik den ontologischen Beweis so behandelt, als wenn jedes kosmologische Moment davon ausgeschlossen wäre und nachdem

er ihn dadurch ohne Schwierigkeit abgefertigt hat, findet er im kosmologischen Beweise gerade den Hauptfehler, dass er den ontologischen voraussetzt und also mit ihm falle. Eben diese Trennung der beiden Beweise raubt ihnen die Beweiskraft, die sie jedenfalls nur im Verein haben können. Dass übrigens diese Beweiskraft nicht jedes Moment des Glaubens oder der durch keinen Beweis zu ersetzenden persönlichen Ueberzeugung überflüssig macht, muss allerdings zugegeben werden; dasselbe gilt aber von aller Wissenschaft, höchstens mit Ausnahme der reinen Zahlenlehre; denn sogar in der Geometrie drängt sich etwas Unbeweisbares hinein, wie sich durch die Untersuchungen über die Parallel-Linien ergeben hat.

Dass Kant richtig den Satz des Widerspruchs nur als negatives Kriterium der Wahrheit aufgefasst hat, ergibt sich schon aus seiner Kritik des ontologischen Beweises. Weniger glücklich ist er dagegen in seinem Versuche, die Aristotelische Formel zu verbessern und zu berichtigen. Gegen die Formel: es sei unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei, bemerkt er nämlich, dass dieselbe eine Einmischung der Zeit enthält, die einem bloss logischen Grundsatze nicht zukommen könne. Wir haben schon oben bemerkt, dass die Zeitbestimmung sowie die übrigen Beschränkungen, die der Formel bei Aristoteles beigefügt sind, eigentlich nur beabsichtigten, gegen die sophistischen Kunstgriffe die strenge Identität festzuhalten, und dass sie als selbstverständlich wegfallen können, wenn nur diese festgehalten wird. Uebrigens ist es allerdings ganz richtig, dass das Gesetz des Widerspruchs auch unabhängig von jeder Zeitbestimmung gültig ist; diese tritt nur dann hinein, wenn ein Prädikat einem Subjecte mit einer zeitlichen Beschränkung beigelegt wird, in welchem Falle die Anwendung des Gesetzes derselben Beschränkung unterliegt. Indessen ist der Sinn des Aristotelischen Satzes ganz richtig, und die Veränderung, die Kant in der Formulirung desselben vornahm, war keineswegs geeignet, diesen Sinn deutlicher zu machen. Er gibt dem Satze folgenden Ausdruck: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht. Hier ist der Inhalt des Satzes durch das Wort „widerspricht“ eher versteckt als angegeben; Alles

kommt darauf an, was man mit diesem Worte versteht. Soll widersprechen dasselbe bedeuten als nicht zukommen, so haben wir wieder den alten Aristotelischen Satz (keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm nicht zukommt), nur mit dem Unterschiede, dass die von Aristoteles gegebenen Beschränkungen ausgelassen sind, welches jedoch eher Verwirrung als Klarheit in die Philosophie gebracht hat, indem die „*δυςχέρειαι λογικαί*“, die Aristoteles durch sie wegräumen wollte, eben durch jenes Weglassen von Neuem Nahrung gefunden haben. Keine bessere Auskunft erhält man, wenn man den Widerspruch durch den Gegensatz zwischen A und non-A erklärt (nach der bekannten und auch von Kant selbst angeführten Formel: A ist nicht non-A); denn der s. g. Begriff non-A ist völlig leer und lässt es noch dabei unentschieden, ob darunter Alles, was nicht mit A genau identisch ist oder nur alle dem Begriffe A conträr entgegengesetzte Bestimmtheiten inbegriffen werden sollen. Im ersteren Falle wären wir wieder zu dem Satze Stilpo's zurückgekehrt, dass man nicht sagen dürfe: der Mensch ist gut oder das Pferd läuft; im letzteren Falle hat man nur die leere Tautologie, dass das Unvereinbare nicht vereinbar ist, wobei jedoch verschwiegen wird, dass, was in einer Hinsicht unvereinbar ist, in einer anderen Hinsicht vereinbar sein kann. Dass diese Unklarheit nicht ohne Wirkung auf die nachkantische Philosophie geblieben ist, zeigt sich schon an Fichte, vor Allem aber an Herbart und Hegel.

Hegel bemächtigte sich des grossen Gedankens Heraklits, dass alles Leben und alle Wirklichkeit sich in Gegensätzen bewege. Und zwar war dieses für Hegel nicht nur eine in aller Erfahrung gegebene Thatsache, sondern ebenso sehr im Wesen des Gedankens begründete apriorische Nothwendigkeit. Ein schlechthin gegensatzloses, ein jedes Nichtsein ausschliessendes Sein ist nach Hegel undenkbar oder es verkehrt sich, indem wir es denken, in sein Gegentheil, das reine Nichtsein. Die absolute Idee ist so nach Hegel nicht das starre ens realissimum, das jede Bewegung und folgerecht jede Thätigkeit ausschliesst, sondern sie ist eben die ewige Thätigkeit, sich in sich zu unterscheiden, ihr Anderes, die Natur, zu setzen,

um aus ihr sich als freier Geist zurückzunehmen. Indem so die Welt als das Selbstverwirklichen der absoluten Idee aufgefasst wird, sucht Hegel in allen Gebieten der Wirklichkeit den allgemeinen Rythmus der Idee aufzuzeigen: das Zerfallen des Identischen in Gegensätze und das Zurücknehmen der Gegensätze in eine höhere Identität. Das Gesetz der Entwickelung beherrscht also das ganze System. Hierdurch hat Hegel über alle Gebiete der Wirklichkeit ein verklärendes Licht verbreitet; und mit Recht hat Hartmann [17]) bemerkt, dass der Geist der Hegel'schen Philosophie beinahe das ganze Leben der modernen Wissenschaft durchdrungen und in seine Bahnen gelenkt hat. Während aber so der reiche Gedankeninhalt der Hegel'schen Philosophie eine tiefgreifende Einwirkung auf die Wissenschaft geübt hat, ist dagegen ihre logische Form fast einstimmig von deren Vertretern verworfen worden. Scheint doch schon der erste Satz der Hegel'schen Logik, von der Identität des Seins und des Nichts, jede Wissenschaft und jedes mit sich übereinstimmende Denken zu vernichten. Und weit entfernt, das Gesetz des Widerspruchs als das höchste gelten zu lassen, erklärt Hegel vielmehr ausdrücklich, dass alle Dinge in sich widersprechend seien. Es ist den Logikern nicht zu verdenken, dass sie diese und ähnliche Ausdrücke absurd gefunden haben. Und ebenso wenig darf man sich wundern, wenn die Vertreter der modernen Wissenschaft sich gegen eine Philosophie sträuben, welche die Grundvoraussetzung jeder exacten Wissenschaft aufzuheben scheint.

Es wäre unerklärlich, dass ein solcher Antagonismus, wie der zwischen der Aristotelischen und der Hegel'schen Logik, hätte entstehen können, wenn der Begriff des Widerspruchs bei Aristoteles und bei Hegel genau dieselbe Bedeutung hätte. Es ist aber nicht schwierig zu zeigen, dass dieses nicht der Fall ist. Der Aristotelische Widerspruch besteht, wie wir mehrfach bemerkt haben, darin, dass dasselbe demselben in derselben Hinsicht und derselben Bedeutung

---

17) Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. S. 568.

zukomme und nicht zukomme, resp. beigelegt und abgesprochen werde; Beispiele dieses Widerspruchs geben die Urtheile: A ist (in gewisser Hinsicht und in gewisser Bedeutung) B, und A ist (in derselben Hinsicht und derselben Bedeutung) nicht B. Hegel drückt dagegen im Anschluss an Kant den Widerspruch immer so aus, dass einem Gegenstande A ein Prädikat B und zugleich dessen Gegentheil, nicht-B, zukomme, oder noch einfacher so, dass das A selbst ebenso sehr Nicht-A (-A) sei. Dieses ist aber mit dem Aristotelischen Widerspruch nur unter der Bedingung identisch, dass Nicht-A oder -A nichts Anderes bedeutet, als das Leugnen oder die Abwesenheit des Prädikates A. Statt dessen gibt aber Hegel dem Nicht-A ausdrücklich eine positive Bedeutung; es ist sogar eine Hauptsache seiner Philosophie, dass das Negative ebenso sehr positiv ist. Wir werden später sehen, dass dieses in Betreff der realen Negation ganz richtig ist, wie übrigens schon aus der Betrachtung der Kantischen Schrift über die negativen Grössen hervorgeht. Aber der Satz des Aristoteles gilt ausdrücklich nur der formalen Negation; er wird also nicht umgestossen dadurch, dass z. B. das Eine ebenso sehr ein Vielfaches, das Sein für sich ebenso sehr ein Sein für Anderes ist, oder wie sonst die vielfachen Wendungen heissen, durch welche Hegel die Ungültigkeit des Satzes des Widerspruches zu beweisen sucht [18]. Vielmehr muss ihn Hegel

18) Wir erinnern in dieser Hinsicht an eine Stelle in der Phänomenologie des Geistes (W. W. II. 89—93), wo Hegel die Ansicht widerlegen will, dass der Widerspruch im Begriffe des Dinges durch das Hervorheben verschiedener Rücksichten oder verschiedener „Insofern" vermieden werden könne. Das Resultat der Erörterung ist, dass alle diese Unterschiede am Ende wegfallen, und dass der Gegenstand vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst sei: für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. Es ist offenbar, dass hier statt der nur formalen Negation des Seins für sich eine reale untergeschoben ist. Dass etwas in derselben Bedeutung und derselben Hinsicht für sich sei und für sich nicht sei, das ist ein Widerspruch im Aristotelischen Sinne, und folglich widersinnig; dagegen lässt es sich sehr gut denken, dass es ebenso sehr für Anderes als für sich sei. Will man ferner festhalten, dass jedoch auch in diesem Falle der Widerspruch nur durch das Geltendmachen verschiedener Rücksichten vermieden werden kann, die eben von Hegel verleugnet worden sind, so bemerken wir,

selbst nolens volens festhalten, um überhaupt etwas zu beweisen oder auch nur zu behaupten, denn indem er behauptet, dass das Eine ein Vielfaches ist, leugnet er dadurch die Annahme, dass es eine Einheit ohne alle Vielheit geben könnte.

Ganz im diametralen Gegensatze zu Hegel hielt Herbart die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs (oder nach seiner Terminologie des Nicht-Widerspruchs) unverbrüchlich fest; indem er ihm aber dieselbe falsche Deutung gab wie Hegel, so büsste er dadurch die materiale Wahrheit ein, die jedenfalls durch Hegel's scheinbar paradoxe Sätze überall durchschimmert. Schon seine Formulirung des genannten Satzes: Entgegengesetztes ist nicht einerlei, ist von der Aristotelischen Formel weit verschieden. Denn nach dieser kann das in gewisser Hinsicht Entgegengesetzte sehr wohl in anderer Hinsicht einerlei sein. Noch deutlicher tritt die Verschiedenheit der beiden Formeln hervor, indem behauptet wird, ein Widerspruch sei vorhanden, wenn auf die Frage: was oder welcherlei ist dies Eine, geantwortet werden muss: es ist ein solches und auch ein anderes, folglich nicht solches[19]). Hier zeigt sich offenbar die Verwirrung, welche durch den zweideutigen Ausdruck non-A in die Lehre vom Widerspruch gebracht worden ist. Statt des negativen Urtheils: „es ist nicht ein solches", wird hier das limitative: „es ist ein nicht-solches" ohne Weiteres untergeschoben, und dann

---

dass eben dieses Leugnen der verschiedenen Rücksichten durch einen Paralogismus hervorgebracht wird, indem das Wort insofern in zweifacher Bedeutung benutzt wird. „Insofern" kann nothwendige Verknüpfung bedeuten, und in dieser Bedeutung ist es kein Widerspruch im Aristotelischen Sinne, dass der Gegenstand nur für sich sein kann, insofern er zugleich für Anderes ist, d. h. dass sein Sein für sich und sein Sein für Anderes einander gegenseitig bedingen. Soll dagegen „insofern" dasselbe bedeuten als in einer und derselben Rücksicht oder in einer und derselben Beziehung, so ist es freilich nicht nur widersprechend, sondern auch widersinnig, zu behaupten, dass er für sich ist, insofern er für Anderes ist; denn schon in den Worten für sich und für Anderes ist die Verschiedenheit der Rücksichten (Beziehung auf sich und Beziehung auf Anderes) ausgesprochen.

19) W. W. I. S. 80, 81.

wird wieder dieses nicht-solches als gleichdeutig mit „ein anderes“ gesetzt. Nur durch diese falsche Deutung des Satzes des Widerspruchs kommt Herbart zu dem für seine Philosophie charakteristischen Postulat, dass die Qualität des Seienden absolut einfach sei, ohne alle Negation und Relation, indem der Beweis aus dem Begriffe der absoluten Position auf einen offenbaren Paralogismus sich gründet[20]. Ganz wie Hegel, sieht auch Herbart in der Welt der Erfahrung lauter Widersprüche, weil in ihr entgegengesetzte Bestimmungen vereinigt sind. Er beruft sich sogar ausdrücklich auf Hegel, der nach seiner Meinung auf jene Widersprüche ein so grelles Licht geworfen habe, dass auch das blödeste Auge sie wird sehen müssen[21]. Dagegen sind die Folgerungen, die Beide daraus ziehen, ganz verschieden und verhalten sich wie modus ponens und modus tollens des hypothetischen Schlusses. Mit anderen Worten, Hegel findet in den empirisch gegebenen Widersprüchen eine Bestätigung seiner Ansicht, dass alles Seiende widersprechend ist; Herbart dagegen, der jeden Widerspruch im Seienden leugnet, folgert im Gegentheil, dass die Welt der Erfahrung nicht das wahre Seiende, sondern nur Schein sei.

Da also Herbart nicht weniger als Hegel den Satz des Widerspruchs missverstanden hat, so ist sein Festhalten desselben weit mehr als Hegel's Verwerfen der wahren philosophischen Einsicht hinderlich. Auch zeigt es sich, dass Herbart ihn nur festhalten kann, so lange als er sich mit seinen abstrakten „Realen“ herumtreibt. Sobald er dagegen zum

20) Der Begriff der absoluten Position wird bei Herbart dadurch gewonnen, dass es sich unmöglich zeigt, alles Sein zu leugnen, weil ohne ein Sein auch nicht der Schein existiren könnte. Indem also das Anerkennen des Seins mit dem Anerkennen eines absolut zu ponirenden zusammenfällt, wird das Sein als absolute Position bestimmt. Nachdem aber so das Wort einmal gefunden ist, wird dessen Bedeutung plötzlich ganz verkehrt. Während es zunächst nur das Anerkennen bezeichnet, dass Etwas überhaupt als seiend gesetzt werden muss, verwandelt es sich für Herbart in eine Bestimmung der Qualität des Seienden, und nur durch diese Subreption gelangt er zu dem Resultate, dass diese Qualität absolut einfach, ohne jede Quantität, Relation und Negation sei.

21) W. W. IV, 7. Vergl. II, 240.

Erklären der Erscheinung fortgeht, treten nicht nur fingirte, sondern wirkliche Widersprüche überall hervor, indem er stets dasselbe annimmt, was er ausdrücklich geleugnet hat. Die Realen, die absolut einfach sein sollen, werden jetzt (durch die sogen. zufälligen Ansichten) als zusammengesetzt betrachtet; sie sollen jede Negation und Relation ausschliessen, und dessen ungeachtet werden sie jetzt nicht nur in Relation gesetzt, sondern geradezu in Gegensatz. Freilich soll alles dieses nur für uns gelten bei dem Versuche, die Realen im Denken zusammenzufassen. Die zufälligen Ansichten sowie der intelligible Raum und was Alles Herbart noch in seine Metaphysik hineinbringt, sollen nicht als Bestimmtheiten des Seienden gelten, sondern nur als nicht-reale Hülfsbegriffe für das Denken [22]). Alles dieses sind aber nur leere Worte, um den offenbaren Widerspruch zu verbergen. Wäre das Seiende so beschaffen wie Herbart es annimmt, so wäre jedes Denken und jedes Zusammenfassen der Realen schlechthin ausgeschlossen. Eben das Vorhandensein eines Denkens hebt also die Herbart'sche Metaphysik ganz und gar auf, und wenn diese dennoch in der Geschichte der Philosophie einen bleibenden Werth behaupten wird, so liegt dieser nur darin, dass sie gegen die Absicht ihres Urhebers die Unhaltbarkeit ihrer Voraussetzungen schlagend beweist. Die Welt der Erfahrung zu begreifen, ist also vom Standpunkte des Herbart'schen Systems geradezu unmöglich. Wenn dessen ungeachtet dieses System bei den Vertretern der exacten Wissenschaft mehr Anerkennung gefunden hat als das Hegel'sche, so liegt der Grund darin, dass die einfachen Realen Herbart's sich der mathematischen Berechnung leicht unterwerfen, an der es jenen vor Allem gelegen ist, während sie sich um die metaphysische Richtigkeit wenig bekümmern.

Aus dem Vorigen ergibt sich, dass es dem richtig nach Aristoteles bestimmten Satze des Widerspruchs nicht widerstreitet, alles Seiende als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen zu begreifen. Diese grosse Wahrheit, dass es ein Sein ohne Gegensatz, ohne Negation nicht gibt, wird durch

22) W. W. I, 264.

die gesammte Erfahrung bestätigt. Indessen sind noch zwei wichtige Einwürfe zu berücksichtigen, von denen der eine vorzugsweise dem Rationalismus, der andere dem Empirismus gehört, wobei jedoch zu bemerken ist, dass einerseits der Rationalismus immer in letzter Instanz auf die Erfahrung verweisen muss, während andererseits der Empirismus, wie sehr er sich auch gegen jede Metaphysik sträubt, nichtdestoweniger sich von metaphysischen Voraussetzungen nimmer gänzlich losmachen kann, so dass in der That die entgegengesetzten Standpunkte einander vielfach kreuzen.

Zugegeben also — so ohngefähr lautet das rationalistische Argument — dass die Welt der Erfahrung uns immer Einheit entgegengesetzter Bestimmungen zeigt, so beweist doch dieses nimmermehr, dass auch das wahrhaft Seiende Gegensatz und Widerstreit enthalte. Die Aufgabe der Philosophie ist eben, sich durch das Denken über die Welt der Erfahrung zum Absoluten zu erheben, und was vom Denken als wahr erkannt wird, das ist wahr, unabhängig von jeder Erfahrung. Freilich möchten Wenige zu unserer Zeit dieses unbedingte Vertrauen zum Gedanken hegen; indessen liegt darin nicht nur etwas Erhabenes, sondern auch Wahres. Denn wie hoch man auch die Erfahrung schätzen mag, so steht es doch fest, dass ohne die Gewissheit des Gedankens von sich selbst wir nimmer weiter als bis zu Sammlungen einzelner Beobachtungen oder vielmehr einzelner Empfindungen gelangen könnten. Aber wie sehr man andererseits die Bedeutung und die Wahrheit des Denkens schätzen mag, so wird dadurch die Behauptung nicht umgestossen, dass alles Sein durch Gegensätze bedingt ist, sondern sie wird vielmehr dadurch bestätigt. Denn das ist eben die Grösse Hegel's als Metaphysiker, bewiesen zu haben, dass ein Sein ohne Gegensatz, ohne Nichtsein nicht denkbar ist. Selbst indem wir es so denken wollen, müssen wir es im Gegensatz zum Nichtsein setzen oder dieses von ihm negiren; die Negation, die eben ausgeschlossen werden sollte, heftet sich also eben im Ausschliessen fest an den Gedanken. Versuchen wir endlich sogar von diesem Ausschliessen zu abstrahiren und das Sein unabhängig von allem Gegensatz, selbst dem gegen das Nichtsein aufzufassen, so entwindet

es sich unserem Denken, oder mit andern Worten wir denken in der That — Nichts [23]).

Wir wenden uns jetzt zum zweiten Argument, das im Gegensatze zu dem vorigen eine empirische Basis hat, welches jedoch nicht hindert, dass es auch von rationalistischen Denkern benutzt worden ist, wenn ihr Rationalismus eine realistische (d. h. im Sinne des Mittelalters eine nominalistische) Färbung angenommen hat. Die sinnliche Empfindung ist (abgesehen von ihrem Verhältniss zu unserem Selbstgefühl) immer positiv, d. h. es wird darin etwas Seiendes, niemals aber etwas Nichtseiendes empfunden, und in diesem Sinne sagt der Cusaner mit Recht, dass der Sinn nur bejaht, nimmer aber verneint. Erst die vergleichende Reflexion, die in dem einen Objecte oder Zeitmomente vermisst, was sie in dem anderen findet, geht dadurch zum Begriffe des Nichtseins fort, und dieser zeigt sich insofern, als nicht in den Gegenständen als solchen, sondern nur in unserm vergleichenden Bewusstsein existirend. Die Annahme liegt hier ganz nahe, dass die Negation überhaupt nur eine subjective Gültigkeit habe. So bestimmt schon Spinoza die Privation (und damit die Negation überhaupt) als „ens rationis vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus" [24]). Und ganz in demselben Sinne sagt Herbart [25]): „die Negationen sind bloss in der Vorstellung dessen vorhanden, der in dem Gegenstande etwas sucht, was er nicht findet; der Mangel selbst ist Nichts." Endlich hat Sigwart in seiner 1873 erschienenen Logik [26]) jene ausschliesslich subjective und nominalistische Auffassung der Negation ausführlich entwickelt. Nach ihm hat die Verneinung keinen andern Sinn als die subjective und individuell zufällige Bewegung des Denkens, die in ihren Einfällen, Fragen, Vermuthungen, irrthümlichen Behauptungen über das objectiv Gültige hinausgreift, in die

23) Dieses ist unseres Erachtens der Sinn des verrufenen Hegel'schen Satzes, dass das reine (d. h. abstracte) Sein = Nichts ist. Derselbe Gedanke findet sich übrigens schon im platonischen Sophistes 245 C, D.

24) Ep. XXXIV. 8.

25) W. W. III. 123.

26) I. 120, 79, 127, 128.

ihr durch die Natur der gegebenen Vorstellungen gesteckten Schranken zu weisen. Das Allgemeine und das Einzelne, das Prädikat und das Subjekt finden überhaupt in ihrer Trennung und Vereinigung schlechthin kein Gegenstück im Seienden; was im Objekt, realiter, getrennt wäre, würde nämlich keine Beziehung aufeinander haben, und es lässt sich nicht von dem Prädikate sagen, dass es irgendwo vorhanden sei, um mit dem Subjekte sich zu vereinigen oder von ihm getrennt zu bleiben. Was die Dinge nicht sind, gehört niemals zu ihrem Sein und Wesen; es ist nur von dem vergleichenden Denken von aussen an sie herangebracht.

Ehe wir zur Entgegnung dieser Ansicht fortgehen, ist es zuzugeben, dass sie eine gewisse Wahrheit enthält. Wenn auch, wie schon Wundt[27]) bemerkt hat, das verneinende Urtheil von Sigwart ungehörig unterschätzt wird, indem er dessen Bedeutung allein in der Abwehr eines möglichen Irrthums sieht, so ist doch wahr, dass die Negation als bewusster Denkakt nur im bewussten Denken existirt; dieses ist sogar ein analytischer Satz. Dasselbe gilt selbstverständlich auch von der Realität und jedem anderen Begriffe; als abstracte Begriffe (χωριστά) existiren sie nimmer unabhängig von dem Akte der Abstraktion. Diese hindert indessen nicht, dass sie objective Existenz besitzen, wenngleich nicht als abgesondert, sondern als immanente Bestimmungen des Wirklichen. Sonst wäre es überhaupt unbegreiflich, wie wir irgend einem Urtheil objective Gültigkeit zuschreiben könnten; noch weniger könnte von Naturgesetzen die Rede sein. Selbst Männer, die sich dem Positivismus anschliessen oder annähern[28]), geben es zu, dass es in der Natur Unterschiede der Art gibt, und dass diese Arten, weit entfernt nur subjective Hülfsmittel unserer Gedanken zu sein, vielmehr ihre Wirkungen über das Gebiet hinaus erstrecken, wo unsere Gedanken ihnen folgen können. Wer aber dieses zugesteht, gibt damit auch die Realität der allgemeinen Begriffe zu. Der

27) Logik, S. 190.

28) Vergl. Stuart Mill, System of Logic II, 278 (deutsche Uebersetzung 301). Taine, de l'intelligence, II, 255.

Grundirrthum des Nominalismus Sigwart's ist in den Worten angegeben, dass, was in den Objecten realiter getrennt ist, keine Beziehung auf einander habe, sowie in der mit dieser im Grunde gleichbedeutenden, dass zum Wesen der Dinge niemals das gehört, was sie nicht sind. Diese Behauptungen widersprechen nicht nur der wahren Metaphysik, sondern ebenso sehr der Erfahrung, die uns immer und überall reale und wesentliche Beziehung des Getrennten auf einander offenbart. Ohne diese Beziehung gäbe es kein Denken und keine Bewegung; Alles wäre todt und starr. Selbst wenn man das Unmögliche versuchen wollte, alles Leben, jede chemische Verwandtschaft und vor Allem die durch die ganze Natur gehende Attraction auf äussere mechanische Bewegung zurückzuführen, so wäre dadurch der Ansicht Sigwart's nicht geholfen; denn schon damit die Bewegung eines Atoms sich einem andern mittheilen könne, wird eine reale Beziehung der Getrennten erfordert. Wenn ein herabfallender Stein einen anderen zermalmt, so sind es nicht nur wir, die wir den einen von dem andern negiren; die Negation ist thatsächlich gegeben ohne unser Zuthun. Freilich lässt es sich einwenden, dass diese reale Negation ganz anderer Art sei, als die rein formale und harmlose, die ausgesprochen wird, wenn wir einfach urtheilen: A sei nicht B. Der Unterschied zwischen Beiden ist auch schon von Kant angegeben worden, und kann näher so bestimmt werden, dass wir im Denken Gegenstände unmittelbar auf einander beziehen können, die, wenigstens insoweit unsere Beobachtungen sich erstrecken, in keiner näheren Beziehung zu einander stehen. Aber andererseits, wäre nicht im Wesen des Objectiven selbst Unterschied und Beziehung des Unterschiedenen auf einander, so würden wir niemals dazu kommen, das Getrennte auf einander zu beziehen. Wer jede Beziehung der Unterschiedenen im realen Sein leugnet, der muss, insofern er sich getreu bleiben will, entweder mit Parmenides jede Vielheit für nur scheinbar erklären, oder auch mit Herbart eine Menge völlig beziehungsloser Realen als das einzig Wirkliche annehmen, welche höchstens durch unser zusammenfassendes Denken auf einander bezogen werden können. Diese beiden Auswege haben sich

aber als widersprechend und ungereimt erwiesen: jener, weil schon der Schein der Vielheit eine Trennung zwischen dem wahren Sein und dem nur scheinbar Seienden involvirt, dieser, weil das zusammenfassende Denken selbst eine Beziehung des Gedachten zum Denkenden voraussetzt, die nicht wieder durch ein neues zusammenfassendes Denken (u. s. w. in infinitum) erklärt werden kann und folglich in der eigenen Natur des Seienden enthalten sein muss. Die Ansicht des Spinoza würde im Grunde mit der des Parmenides zusammenfallen, wenn er seine Auffassung der Negation als eines bloss subjectiven Modus cogitandi consequent durchgeführt hätte. In diesem Falle hätte er nämlich (ganz wie ihn Erdmann, obgleich unrichtig, interpretirt) die Attribute und Modi als nur unsere subjective Auffassungsweisen erklären müssen, da diese nur durch ihre Determination sich von der absoluten Substanz unterscheiden, jede Determination aber nach der ausdrücklichen Erklärung Spinoza's Negation ist [29]).

Wenn es dem Vorigen zufolge anerkannt werden muss, dass die formale Negation, die wir in unseren Urtheilen aussprechen, nur unter der Voraussetzung einer realen, im objectiven Wesen immanenten Negation zu denken ist, so ergibt sich auch die Wahrheit des Hegel'schen Satzes, dass das Negative ebenso sehr positiv ist. Dieselbe Wahrheit ist auch von Trendelenburg ausgesprochen worden in dem Satze, dass jede Verneinung sich in ihrem Grunde als die ausschliessende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen muss [30]). Wir können freilich negative Urtheile aussprechen, ohne dadurch etwas Positives von dem Gegenstande zu bestimmen; aber die reale Negation ist immer ebenso sehr positiv. Nur könnte es noch zweifelhaft erscheinen, inwiefern diese reale Negation der Logik angehört. Kant scheint dieses zu leugnen, indem er ausschliesslich die formale Negation als logische Negation bezeichnet. Ist aber das Anerkennen der realen

---

29) Vergl. Epp. 41, 50.

30) Logische Untersuchungen (2. Aufl.) II. 147. Dass Sigwart nichtsdestoweniger (Log. I. 128) die Erörterung Trendelenburg's zu Gunsten seiner Ansicht gedeutet hat, ist nur durch Uebersehen dieser und ähnlicher Aeusserungen zu erklären.

Negation, wie wir zu beweisen versucht haben, eine nothwendige Bedingung jeder widerspruchsfreien Auffassung der Wirklichkeit, so fällt auch sie, wenigstens in ihrer Allgemeinheit, innerhalb der logischen Betrachtung. Aus diesem Grunde ziehen wir vor, was Kant logische Negation genannt hat, mit dem Namen „formale Negation" zu bezeichnen, um dadurch dem Missverstand vorzubeugen, als wäre die reale Negation aus der logischen Betrachtung ganz und gar auszuschliessen.

Hartmann, der in seiner Schrift über die dialektische Methode ebensowohl die Existenz als die Denkbarkeit des Widerspruchs ausdrücklich leugnete, hat in den späteren Auflagen seiner Philosophie des Unbewussten dieses Urtheil gewissermassen modificirt. Freilich gilt ihm der Widerspruch noch immer als unlogisch (also wohl auch als undenkbar); aber dieses Unlogische wird doch als existirend anerkannt vermöge des der logischen Idee entgegengesetzten Princips, des Willens [31]). Das Zugeständniss, das somit dem Hegel'schen System gemacht wird, enthält einerseits zu viel, andererseits zu wenig. Der Widerspruch im Aristotelischen Sinne kann ebenso wenig existiren als gedacht werden — wir möchten fast sagen noch weniger; denn denken lässt sich, wenn nicht der Widerspruch, doch wenigstens die Aufgabe, den Widerspruch zu denken [32]); wogegen der Existenz als solcher keine

31) Philos. des Unbewussten, 6. Aufl. S. 780, 803. Eine Andeutung dieser letzteren Ansicht tritt schon in der Abhandlung über die dialektische Methode S. 74 hervor, aber nur hypothetisch, unter der (in derselben Schrift ausdrücklich bestrittenen) Voraussetzung, dass der Widerspruch wirklich existirte. — Nachdem dieser Aufsatz schon für den Druck gesetzt war, erschien in den „Philosophischen Monatsheften" (1881, IV u. V) eine Abhandlung von Hartmann, wo er (S. 256) ausdrücklich erklärt, dass der Widerspruch in der Wirklichkeit ebenso unmöglich ist, als im Denken. Es scheint also, dass wir die oben angeführten Stellen in der Philosophie des Unbewussten missverstanden haben und dass er die in seiner Schrift über die dialektische Methode ausgesprochene Ansicht über den Widerspruch noch immer festhält. Was bedeutet aber dann der Ausdruck, dass „der Widerspruch des Logischen sich immer nur an dem vorgefundenen Unlogischen entzünden kann." Uns ist es wenigstens unbegreiflich, wie ein Unmögliches „sich entzünden" oder irgend eine andere Wirksamkeit ausüben könne.

32) Wie Hartmann selbst bemerkt hat: Ueb. d. dialekt. Methode. S. 73.

solche Aufgabe zugeschrieben werden kann. Dagegen enthält allerdings die Existenz Widerstreit und Einheit Entgegengesetzter, und diese sollten also nach Hartmann nicht im Wesen der Idee, sondern im unlogischen Princip gegründet sein. Dass nun der Wille in Hartmann's System ganz und gar unlogisch und widersprechend ist, geben wir ohne Bedenken zu — ein Wille, der mit der Vorstellung in untrennbarer Einheit ist, der Nichts wollen kann, was nicht vorgestellt wird, und der doch keine Vorstellung als Inhalt hat, sondern nur seine eigene unendliche Unlust, ein Wille ferner, der nur durch den bestimmten Inhalt die Möglichkeit der Existenz erhält, und der doch schon vor der Erreichung dieses Inhalts will, ohne zu sein und ohne etwas zu wollen, ein Wille endlich, der, indem er um zu existiren, einen Inhalt ergreift, nur eben dieselbe „Vorstellung", ergreift, die schon ursprünglich mit ihm in untrennbarer Einheit verbunden ist [33]) — ein solcher Wille ist ohne Zweifel nicht nur im Hegel'schen, sondern ebensowohl im Aristotelischen Sinne unlogisch und widersprechend, d. h. widersinnig; daraus darf man aber nicht folgern, dass dieses Widersinnige das wahre Wesen der Welt sei, sondern nur, dass das System Hartmann's unwahr ist. Uebrigens ist das logische Princip Hartmann's, die Vorstellung, ebenso unlogisch und widersinnig, als der Wille. Es soll ohne den Willen gleich Nichts sein, und gibt doch dem Willen allen Inhalt, den er jemals besitzen kann. Und dann soll es wieder nicht Alles enthalten, was von dem Willen gewollt wird; denn nach Abzug des Logischen gibt es in der Erscheinung einen unlogischen Rest, das Zufällige, der also vom Willen gewollt wird, ohne jedoch von dem Logischen bestimmt zu sein. Das Unbewusste ist selbst der grösste Widerspruch. Es soll die absolute Einheit und Harmonie seiner Attribute sein, so dass ihm gegenüber das Bewusstsein als Friedensstörer erscheint; und doch soll es ganz unabhängig von der Welt in einem Zustande absoluter Unseligkeit sich befinden, die wieder eben durch das Bewusstsein gehoben werden soll. In ihm sollen die Attribute in ewiger ab-

---

33) Vergl. Phil. des Unbewussten, 8. Aufl., S. 101—103, 370, 793—795.

soluter Einheit und doch wieder nicht ewig vereinigt sein, da sie sich erst im Akte vereinigen, durch welchen die Welt entsteht[34]). Aus diesem Grundwiderspruche im Begriffe des Unbewussten fliessen alle die übrigen Widersprüche des Hartmann'schen Systems her. Dass „ein bloss und schlechterdings Eines ein sich selbst aufhebender Unbegriff ist", hat Hartmann richtig eingesehen[35]); aber während er also mit Recht einen relativen, immanenten Dualismus als unentbehrliche Voraussetzung für die Wahrheit des absoluten Monismus bestimmt hat, fehlt er selbst gegen diesen Grundsatz. Denn in einem immanenten Dualismus müssten die beiden Attribute nicht gleichgültig neben einander bestehen, um nur durch einen zufälligen Anlauf sich zu verbinden, sondern sie müssten ewig und wesentlich vereinigt sein. Und zufolge dieser Wesenseinheit müsste auch unbeschadet des Gegensatzes eine wirkliche communicatio idiomatum stattfinden, so dass die Vernunft durch ihre Einheit mit dem Willen energisch und der Wille durch seine Einheit mit der Vernunft vernünftig wäre. Der Wille, oder wie man sonst das der Idee entgegengesetzte Moment nennen wollte, wäre dann nicht ein absolut Unlogisches oder Unvernünftiges, sondern vielmehr die von der logischen Idee selbst vorausgesetzte Bedingung ihrer Realisation. Andererseits müsste die Idee vermöge ihrer wesentlichen Verbindung mit dem Entgegengesetzten den Gegensatz in sich selbst enthalten. Dadurch wäre auch der Pessimismus, der eben in der vorausgesetzten absoluten Gegensätzlichkeit der beiden Principien gegründet ist, aufgehoben oder vielmehr zu einem höheren und wahrhaften Optimismus verklärt, der nicht wie der eines Spinoza oder Leibniz das Böse zu einem blossen modus cogitandi oder einem niedrigeren Grade von Realität reducirt, sondern seine Wirklichkeit anerkennt, ohne jedoch die Ueberzeugung aufzugeben, dass es sich am Ende als Mittel zur Realisirung der Idee erweisen muss. In der That muss auch nach Hartmann der unvernünftige Wille dazu dienen, die Idee zu realisiren und

34) A. O. 780, 537, 753, 795, 796, 814.
35) A. St. 815.

ihr zum Bewusstsein ihrer selbst zu verhelfen; nur wäre es nach ihm besser gewesen, wenn diese Realisirung ewig ausgeblieben wäre. Aber diese Behauptung setzt ein völliges Verkennen des Geistigen voraus (man könnte sie die eigentliche Sünde gegen den Geist nennen) und würde ohnedies, ernstlich festgehalten, unausbleiblich zum Selbstmord führen [36]).

Mit jener Anerkennung des Gegensatzes als eines nothwendigen Momentes der Idee selbst wäre also der Grundgedanke Hegel's wieder in erneuerter Gestalt aufgenommen. In ihrer ursprünglichen Form kann freilich die Philosophie Hegel's nicht mehr festgehalten werden; der Satz des Widerspruchs muss ebensowohl in der Philosophie als in der Wissenschaft überhaupt anerkannt und nur auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt werden. Ferner wird man nunmehr schwerlich mit Hegel alles das, was sich nicht in das logische Schema einfügen lässt, geringschätzen, noch „die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen festzuhalten" zu Hülfe nehmen, um sich dessen zu entledigen. Es muss nämlich anerkannt werden, dass wir weder die Idee, noch die Erscheinungen hinlänglich durchschauen, um bei jeder Erscheinung zu erkennen, was in ihr von der Idee bestimmt sei oder nicht. Und selbst wenn wir es entscheiden könnten, würde doch immer ein zufälliger Rest, wir möchten mit Hartmann sagen, etwas Unlogisches, zurückbleiben. Aber es gehört

---

36) Hartmann versucht freilich, diese Consequenz seines Systems zu vermeiden, indem er S. 759 bemerkt, der alleinige Wille finde sich nach dem Selbstmord in keiner anderen Situation, als wenn ein Mensch durch einen Dachziegel todtgeschlagen werde; er fahre nach wie vor fort, das Leben zu packen, wo er dasselbe findet; denn Erfahrungen machen und durch Erfahrungen klüger werden, könne er nicht. Ganz dasselbe gilt aber von jener universellen Willensverneinung, die Hartmann als das Ziel des Weltprocesses setzt. Auch nach dieser Willensverneinung bleibt ja der Wille ebenso unselig als vorher, und für diese unendliche absolute Unseligkeit des leeren Wollens ist es ganz gleichgültig, ob neben ihrer durch keine noch so geringe Lust gemilderten Unseligkeit eine Welt von Qual und Lust besteht oder nicht (S. 796). Das Unbewusste fällt also nach Hartmann selbst rettungslos der Unseligkeit anheim; nur für das Individuum gibt es eine Rettung durch den Tod. Hierdurch zeigt sich die Vernichtung des Individuums als das einzige Ziel, das erstrebt werden kann, wogegen die allgemeine Erlösung als nur illusorisch gesetzt werden muss.

eben zur Unendlichkeit der Idee, dass sie sich selbst in diesem ihr entgegengesetzten Elemente realisirt oder dass dieses nur da ist, um von der Idee überwältigt und beherrscht zu werden.

Wir haben gesehen, dass der Satz des Widerspruchs nur eine rein formale oder analytische Bedeutung hat und dass durch ihn nichts bestimmt werden kann ohne die Hülfe eines gegebenen Inhalts. Es könnte scheinen, als wäre dadurch jede Möglichkeit abgeschnitten, durch dessen Hülfe eine Metaphysik zu gewinnen, da diese nicht ohne einen synthetischen Inhalt a priori denkbar ist. Allerdings wird in der gewöhnlichen Logik neben dem Satze des Widerspruchs und dem mit diesem im Grunde gleichgeltenden Satz der Identität auch der Satz des zureichenden Grundes als allgemeines Denkgesetz angeführt. Aber es kann in Frage gestellt werden, ob nicht dieser Satz, insofern er von dem Satze des Widerspruchs sich unterscheidet, eigentlich nur eine aus der Erfahrung abstrahirte, also nicht denknothwendige Thatsache sei. Dieses ist nicht nur die allgemeine Ansicht des Empirismus, dem jeder Inhalt nur als empirisch vorgefundener gilt; auch Lotze scheint sich ihr gewissermassen anzuschliessen [37]). Er leugnet freilich nicht, dass das Denken einen Trieb besitzt, der auch unabhängig von aller wirklichen Erfahrung zur Voraussetzung eines Zusammenhangs von Gründen und Folgen führen würde. Aber dass diese Voraussetzung sich bestätigt, dass das Denken in dem denkbaren Inhalt, den es selbst nicht macht, sondern empfängt und vorfindet, solche Identitäten oder Aequivalenzen des Verschiedenen antrifft, das ist nach Lotze eine glückliche Thatsache, ein glücklicher Zug in der Organisation der Welt des Denkbaren, der thatsächlich besteht, aber nicht mit derselben Nothwendigkeit bestehen müsste, wie die Geltung des Identitätsprincips. Denkunmöglich wäre eine Welt gar nicht, in welcher jeder einzelne Inhalt mit jedem Anderen so unvergleichbar wäre, wie süss und dreieckig, in welcher mithin jede Möglichkeit fehlte, Verschiedenes zur Begründung eines Dritten zusammenzufassen;

37) System der Philosophie. I. Logik. S. 90.

wäre diese Welt, so würde zwar das Denken Nichts mit ihr anzufangen wissen, aber es würde sie als eine nach seinem eigenen Urtheil mögliche anerkennen müssen. Es ist nicht zu leugnen, dass in diesen Worten Lotze's etwas Wahres liegt. Gegen die Möglichkeit einer solchen Welt wie die von Lotze angedeutete lässt sich vom Standpunkte des rein formalen Satzes des Widerspruchs ebenso wenig etwas einwenden, als gegen die Möglichkeit dessen, dass überhaupt Nichts wäre. Das aber muss behauptet werden, dass in dem einen wie in dem andern Falle das Denken nicht nur „Nichts anzufangen wissen" würde, sondern gar nicht existiren könnte, es sei denn als eine Anlage ohne jede Möglichkeit sich zu verwirklichen. Denn das Denken ist wesentlich Beziehen und Zusammenfassen Unterschiedener; wird jede Möglichkeit dieses Zusammenfassens aufgehoben, so ist damit das Denken selbst unmöglich gemacht. Wenn ferner Stuart Mill[38]) die soeben erwähnte zusammenhanglose Welt sogar vorstellbar findet, so ist auch dieses insofern zuzugeben, als wir Alle im Traume, wenigstens partiell, eine solche besitzen. Aber auch nur partiell; denn bei totaler Zusammenhanglosigkeit der Vorstellungen würde sich der Traum nicht von dem tiefsten Schlaf unterscheiden. Ferner können wir auch wachend eine solche Welt vorstellen, aber nur indem wir sie der wirklichen, „dem Satze des Grundes unterworfenen" Welt entgegenstellen; dagegen sie unabhängig von diesem Gegensatz vorstellen oder denken, ist ganz und gar unmöglich, weil jedes Vorstellen ein Beziehen Unterschiedener ist. Wenn also der Satz des Widerspruchs sich als rein formal erwiesen hat und daher unvermögend ohne Hülfe eines gegebenen Inhalts irgend eine Erkenntniss zu begründen, so haben wir im Denken selbst einen solchen Inhalt, der indessen nicht empirisch ist, weil er die Voraussetzung jeder Empirie bildet. Dass auch das Denken sich zunächst als empirische Thatsache kund gibt, soll hiermit nicht geleugnet werden; aber diese Thatsache ist ganz apriorischer Natur als die nothwendige Bedingung, ohne welche keine andere Thatsache erkannt werden könnte. Als

---

38) System of Logic II, 98 (deutsche Uebers. S. 108).

a priori nothwendige Wahrheit ergibt sich somit alles das, ohne welches das Denken und das Erkennen nicht möglich wäre, und die Aufgabe der Metaphysik ist eben, dieses Apriorische zu erforschen.

Dass schon die Möglichkeit der Erfahrung ein apriorisches Element in unserem Bewusstsein voraussetzt, hat Kant richtig eingesehen, und dadurch hat er den Empirismus im Grunde überwunden. Aber jenes richtige Hervorheben des Apriorischen in jeder Erkenntniss wurde von Kant wieder verfälscht, indem er zufolge seiner scharfen Entgegensetzung des Dinges an sich und der Erscheinung das Apriorische als nur subjective Form bestimmte, die in das vom Dinge an sich stammende Material der Erkenntniss gleichsam von aussen hineingelegt wurde, um es zum Gegenstande einer Erkenntniss zu machen. Während also Kant gegen den Empirismus die Möglichkeit einer Metaphysik festhielt, setzte er doch wieder als dessen Gegenstand nur das Apriorische in der Erscheinung, das nach ihm, eben weil es unserem Erkenntnissvermögen wesentlich angehörte, jede Erkenntniss des Dinges an sich verhinderte. „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüthes ursprünglich hineingelegt"[39]). Nach diesen Worten sollte man glauben, das an sich seiende Wesen der Welt sei ganz ordnungs- und regellos, so dass nur unser Erkenntnissvermögen durch die ihm eigenthümlichen Formen Ordnung und Gesetz bringe in das an sich ganz ungeordnete Material unserer Erkenntniss, etwa wie die Spiegel eines Kaleidoskops die unregelmässig durch einander geworfenen Glasscherben regelmässig geordnet erscheinen lassen. Diese Ansicht ist indessen nicht einmal von Kant selbst genau festgehalten worden; denn wo er (im praktischen Gebiete) dem Noumenon eine positive Bedeutung gibt, setzt er es stets als vernunftgemässe Ordnung. Daraus folgt aber offenbar, dass die Regelmässigkeit, die wir in den Erscheinungen finden,

39) Kr. d. r. V. ed. Rosenkr. S. 112.

nicht ausschliesslich unsere subjective Zuthat, sondern ebenso sehr im Wesen des Erkannten gegründet ist. So gewiss es ist, dass wir Ordnung und Regelmässigkeit in der Natur nimmer finden würden, wenn nicht ein Streben, das Getrennte zur Einheit zu verbinden, schon ursprünglich unserem Geiste einwohnte, ebenso gewiss ist es andererseits, dass jene Tendenz sich nimmer realisiren würde, wenn nicht der gegebene Inhalt unserem Streben entgegenkäme. Diese Berichtigung der Ansicht Kant's scheint auch der eigentliche Sinn der oben citirten Aeusserung Lotze's zu sein, die insofern ganz richtig ist, wenn man nur dabei bemerkt, dass der in den Erscheinungen gegebene Zusammenhang nicht bloss eine glückliche Thatsache ist, sondern vor Allem eine nothwendige Bedingung des Denkens und des Erkennens. Dass diese Bedingung auch als Thatsache gegeben und also ein Denken möglich ist, das beweist eben, dass die Formen unseres Erkennens nicht ausschliesslich subjectiv, sondern ebenso sehr im Wesen der objectiven Wirklichkeit gegründet sind. Indem dieses zugegeben wird, gewinnt auch die Metaphysik eine höhere Bedeutung als bei Kant; wenn sie auch unmittelbar nur die nothwendigen Bedingungen der Erscheinung zu entwickeln hat, so muss sie doch am Ende zu der Einsicht führen, dass die Erscheinung selbst nur denkbar ist unter der Voraussetzung, dass das Wesen sich in ihr bethätigt und offenbart.

Eine Metaphysik in der hier angegebenen Bedeutung würde sich der speculativen Logik Hegel's insofern anschliessen, als sie die nothwendigen Denkbestimmungen des Seienden dialektisch zu untersuchen und zu entwickeln hätte, d. h. die Bestimmungen, welche dem Seienden, insofern es denkbar sein soll, nothwendig und wesentlich zukommen müssen. Dagegen würde sie um so weniger den Satz des Widerspruchs in dessen echter, Aristotelischen Bedeutung leugnen, als dieser Satz das nothwendige formale Kriterium aller Denkbarkeit ist. Andererseits würde sie ebenso wenig Anspruch darauf machen, aus einer leeren Form wie dem leeren Begriffe des Seins oder dem Satze A = A herauszuconstruiren. Nicht das leere Sein oder die Identität als solche, sondern die in der Natur des Denkens gegebene Thatsache, dass wir jenes leere Sein nur

denken können, indem wir es einem (relativ) Nichtseienden, jene Identität nur, indem wir sie dem Unterschied gegenüberstellen und dass also jene Begriffe für das Denken wesentlich durch die Entgegengesetzten vermittelt und bedingt sind, kann ein dialektisches Fortgehen zu reicheren Denkbestimmungen begründen. Es kann in Zweifel gezogen sein, inwiefern eine solche Metaphysik uns etwas geben könnte, was wir nicht schon ohne sie besitzen. Aber schon dieses, zu wissen, was man besitzt und mit welchem Rechte man es besitzt, ist, wenigstens in der Wissenschaft, nicht geringer zu schätzen als der Besitz selbst.

Aristotle

CONCORD SUMMER SCHOOL OF PHILOSOPHY.

Hints to Students for the Course of 1887.

It has seemed to the Faculty of the Concord School that the usefulness of the institution might be increased, if those who attend its sessions were to come prepared by previous reading to take part in the discussions. At the close of last session, therefore, it was resolved to prepare and circulate, at an early date, a programme of the lectures for the coming year, as far as it could be made out, and, along therewith, a list of books likely to be of value to intending students. At the same time, a committee was appointed to give direction and aid to such students as might choose to apply for the same.

Courses of Lectures in 1887.

The main subject of the lectures in 1887 will be Aristotle *and his Philosophy, in its Relation to Modern Thought.* There will be three courses, — two general, and one special. The first, which will be given in the mornings of the session, will deal with Aristotle's philosophic system as a whole, endeavoring to give a complete and, as far as possible, an exhaustive, account of it, its origin and influence, and to determine the points of identity and difference between it and the thought of recent times, since Bacon, Descartes, and Locke. The other general course, which will be given in the evening, will treat, among other themes, of Aristotle's art doctrines, and particularly of his dramatic theory, comparing it with modern theories, and also comparing the Greek with the modern drama, especially with Shakespeare. The special course, or "Symposium," will be devoted to Ontology, and will endeavor to determine whether, and how far, such a science is possible, and how its possibility or impossibility must affect science, ethics, art, and religion. In this

course, also, the thought of Aristotle will be compared with that of our own time.

Aristotle's philosophy presents to us the ripest and most comprehensive thought of the ancient world. No other philosophy, at least in the Western world, ever exerted an influence so profound, extensive, and enduring. To the ancients, Aristotle was "Nature's private secretary;" to the Middle Ages, after 1150, he was simply "The Philosopher," or "The Master of those that know;" and, though, for a brief period, his sun was eclipsed by reactionary influences, philosophers of nearly all modern schools, as well as scientists and poets, have vied with each other in doing him honor. Among these may be named Leibniz, Lessing, Göthe, Hegel, Cuvier, Bain. A comprehensive knowledge of Aristotle's system can hardly fail to be productive of two advantages to the student. *First*, it must add greatly to his knowledge of philosophy; *second*, it must place him in a position to appreciate the character, the limitations, and the exaggerations of our current systems. Indeed, its many-sidedness is the best possible corrective for the one-sided thought of to-day. It is scientific without materialism, and spiritual without mysticism. While this is true with respect to Aristotle's system as a whole, it is especially true of those parts which treat of First Principles, Theory of Cognition, and Art.

The following is a provisional programme of all the courses. Any changes that may hereafter be rendered necessary will be in the direction of the list of "General Topics" appended to the programme adopted.

LECTURES AT THE CONCORD SCHOOL, 1887.

There will be two courses, morning and evening, beginning at 9.30 A. M., on Wednesday, July 13, 1887, — the topics being as follows: —

I. Twelve Morning Lectures on ARISTOTLE.

Aristotle's Doctrine of Reason.

Aristotle's Theory of Sense-Perception, in the light of Recent Psychology.

Aristotle's Logical Treatises.

Aristotle's Theory of the Syllogism, compared with that of Hegel.
Aristotle and the Scholastic Philosophy.
The Ethics of Aristotle.
Aristotle's History of Animals.
Bacon and Aristotle.
The Political Philosophy of Aristotle.
Social Science in Plato and Aristotle.
Aristotle and the Christian Church.
The Protestant Reaction against Aristotle.

II. Ten Evening Lectures on DRAMATIC POETRY.

The Poetics of Aristotle, in its Application to the Drama.
The Tragic Element in the Greek Drama and in the Norse Edda.
Shakespeare's Poetics.
The Divine Nemesis in Æschylus and Shakespeare.
The Collision of Individuals with Institutions in the Greek, and the English, Drama.
Women in Greek Tragedy and in the Elizabethan Drama.
Acting of Plays in Ancient and Modern Theatres.
Marlowe and his Successors.
Ford and Massinger.
Browning's Dramatic Genius.

III. Four brief Papers on ONTOLOGY, in two or three sessions.

GENERAL TOPICS FOR ADVANCED STUDENTS.

1. Aristotle's Life and Times. Condition of Science, Education, Morals, Religion, and Art.
2. Aristotle's Teachers. His Studies and his Relations to previous Thinkers, Greek and foreign (Hindu).
3. Aristotle's Writings, their Nature, their History, and their Influence in Ancient Times.
4. Aristotle in the Mediæval World, — among Jews, Syrians, Arabs, and Schoolmen. Reaction against Aristotle; its Causes.
5. Aristotle's conception of Science, its Divisions and Limits, compared with the conceptions of Positivists, — Comte, Spencer, etc.
6. Aristotle's Scientific Method compared with those of Bacon, Descartes, and Hegel.

7. Aristotle's Logic compared with the Logics of Hegel and Mill.
8. Aristotle's Psychology compared with that of the modern English School, as to Method and Results.
9. Aristotle's Ethics compared with the more important Systems of Modern Times, — those of Kant, Rosmini, etc.
10. Aristotle's Theory of the State (particularly in relation to the Individual), compared with Modern Views on the same subject.
11. Aristotle's Views on Education and on the State's Relation to it, compared with Modern Views on the same subject.
12. Aristotle's Views on Profit and Interest, compared with Modern Views.
13. Aristotle as a Natural Scientist, — Astronomer, Physiologist, Zoölogist, etc., — and his effect upon the progress of Modern Science.

Aristotle's Æsthetics.

1. Aristotle's Doctrine of the nature of the Art-Activity, and its relation to the other powers of the Mind, compared with modern notions.
2. Aristotle's Doctrine of the purpose of Art, and particularly of the Drama (κάθαρσις, purification), compared with modern notions (Lessing, Göthe, etc.).
3. The Greek and English Dramas, their Origin (social and religious conditions), Form, and Function. Character and Plot.
4. Tragic Guilt in the Greek Tragedians, in Shakespeare, and in Göthe.
5. Orestes and Hamlet.
6. The three Iphigenias (of Euripides, Racine, Göthe).
7. Medea and Brunhild. (The Ancient and the Modern Woman in Art.)

Theory of Cognition and Ontology.

1. Aristotle's Theory of Cognition, compared with those of Locke, Berkeley, and Kant.
2. The relation between Theory of Cognition and Ontology. How Modern Phenomenalism and Associational Psychology make Ontology impossible.
3. Aristotle's Doctrine of Form and Matter, and its relation to Modern Thought, especially to Atomism.
4. Aristotle's Doctrine of Potence and Act, and its relation to the modern doctrines of the Thing-in-itself and the Unknowable.
5. On Being, and its various significations. Its relation to Intellect.
6. Aristotle's Doctrine of Causes, compared with modern doctrines.

Suggestions to those beginning the study of Aristotle.

I. THE METAPHYSICS.

1. Study Aristotle's definitions and descriptions of real being (*οὐσία*, variously translated "essence," "substance," "true nature," "entity," "being," "real substance," "subsistence," "essential nature," etc.). See Book VI. ch. 3, where its definitions are inventoried; as (*a*) Formal Cause (*τὸ τί ἦν εἶναι*, i. e. the totality of distinctions that belong to the nature of the thing); (*b*) the Universal (*τὸ καθόλου*); (*c*) the Generic (*τὸ γένος*); and (*d*) the Subject or Thing-in-Itself (*τὸ ὑποκείμενον*). (See Book IV. chapter 28; Book VII. chap. 1.) Compare these definitions with the definition given in Book III. of *The Physics*, chapter 5 of *The Categories*, and note the discrimination given in the latter between first and second "real beings."

2. Study in like manner the definitions and descriptions of Formal Cause (*τὸ εἶδος* or *τὸ τί ἦν εἶναι*), noting its inclusion or exclusion of the other causes; namely (*a*) Efficient Cause of Motion (*τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*), or (*b*) Final Cause or Purpose (*τὸ οὗ ἕνεκεν*). (Book I. ch. 3; Book VI. chs. 7 and 17.) Does the Formal Cause always denote energy?

3. Note that definition (*ὁρισμός*) is the principle (*λόγος*) of the Formal Cause, and inquire whether *εἶδος* and *ἐνέργεια* are identical (Book VII. ch. 2), and whether energy is also Final Cause or Purpose (*τὸ οὗ ἕνεκεν*). (See Book VIII. ch. 5.)

4. Note the agreement and difference of the Material Cause (*ἡ ὕλη*), the Subject (*τὸ ὑποκείμενον*), and Potentiality (*δύναμις*, translated also "capacity," "potence," etc.). Consider in connection with these the doctrine that Form and Energy are necessary to give any reality to these categories.

5. Read Books X. and XI. together as the Theology of Aristotle. Noting the three kinds of change (Book X. ch. 11),—(*a*) from Subject to Subject, (*b*) Generation, and (*c*) Corruption, compare this with the statement that motion affects only two categories,—quantity and quality (Book X. ch. 12). Note also that movement and change are here discriminated, change

having four species; but that there are no universal causes in nature (Book XI. ch. 5); that all causes are in energies which are real beings (οὐσίαι), and that "energies" precede all movements. Compare with *De Anima*, Book I., ch. 3.

6. Consider the doctrine that all motion originates in an unmoved first principle which is of necessity eternal (Book XI. ch. 6); that the unmoved eternal energy which is presupposed by every movement or change in the world, is pure self-knowing (τὸ θεωρεῖν), (a living personal divine reason). (Book XI. ch. 7.) (This seventh chapter, the most wonderful chapter in Greek philosophy.)

7. The earth and the stars receive their movement from the divine energy (Book XI. ch. 8).

8. Study together Books IX., XII., and XIII., as directed against Pythagoras and Plato,—a refutation of the principle of contrariety or polarity as world-principle, and the discussion of what constitutes real independent existence (οὐσία), energy (Is energy the unity of formal, efficient, and final causes?) being requisite to true individuality. Does contrariety always presuppose energy as its ground? (Book XIII., and *Physics*, Book I. ch. 4.)

9. The true first principle, the Good (τὸ ἀγαθόν) (Book XIII. ch. 5). Is "the Good" understood to mean that which helps others and affirms the being and individuality of others,—i. e. is it "altruism"? How is the doctrine that all evil arises from matter (ὕλη), and is good *in potentia*, to be understood?

10. Use Book IV. as a glossary, always comparing definitions given there with those given elsewhere.

II. The Logical Treatises.

1. Note the ten Categories and their definitions, especially the definitions of οὐσία and its two kinds, and of κίνησις with its six species (*The Categories*, chs. 4. 5, and 14).

2. Note the doctrine regarding universals (τὰ καθόλου) and singulars (τὰ καθ' ἕκαστον) (*Interpretation*, ch. 7); also of necessary judgments as referring to persistent energies (ch. 9).

3. In the *Prior Analytics*, learn carefully the doctrine of the three figures and fourteen valid modes of the syllogism.

4. Inquire into the practical use of these figures in cognition. (*a*) Do we not always use the second figure in recognizing the object of sense-perception as belonging to classes already known by us? (*b*) Do we not use the first figure after the second figure? Having recognized the class to which the object belongs, do we draw out by inference the store of experience already preserved in our knowledge of the class? (*c*) Finally, inquire as to the use of the third figure in the identification of causal activities in nature, — of two predicates to an object, whether one may be identified as cause and the other as effect,—and whether this figure is the logical instrument of discovery? (*Prior Anal.* Book I. chs. 1–7.) Consider whether the invalid modes of the second and third figures are not by far the most useful in obtaining knowledge.

5. In the *Posterior Analytics* (Book I. ch. 24), note the hint as to the relation of the Universal to the causal principle, and of particular knowledge to general knowledge.

6. The definition of Science (Book I. chs. 27, 28, 29, 30), and the asserted impossibility of reaching science through the senses.

7. The four things investigated by science: (*a*) that a thing is (τὸ ὅτι); (*b*) why it is (τὸ διότι); (*c*) if it is (εἰ ἔστι); and (*d*) what it is (τί ἐστι). (*Posterior Analytics*, Book II. ch. 1.)

8. How definition differs from demonstration (*Posterior Analytics*, Book II. ch. 3), and that the middle term expresses the definition (*ibid.* ch. 4). On the whole subject of definition, see chapter 13 (*ibid.*); and how the Universal arises in the mind, chapter 19 (ch. 15, Tauchnitz ed.).

9. Study the distinction between universal and dialectic syllogisms (*Topica*, Book I. ch. 1), and inquire whether and how probabilities can be elevated into certainties.

10. Note the important logical principles in Book I. chs. 6, 7, 8, and 9, regarding the subversion or overthrow of definition; the predication of the identical; the reference of all questions to definition, genus, property, and accident; and the limitation of definition to the genera of the ten categories.

11. Induction in chapter 12 of Book I. defined as a progression from singulars to universals; and its difference from the syllogism.

III. The Psychology. *De Anima.*

1. Note that motion (κίνησις) includes locomotion (φορά), alteration or change (ἀλλοίωσις), decay (φθίσις), and increase or growth (αὔξησις); and, since these all involve potentiality not realized, while the soul is pure energy without potentiality, the soul is not any kind of motion or change (Book I. ch. 3).

2. Note the relations of the categories ἐνέργεια, ἐντελέχεια (first and second grades of the latter), and δύναμις as used in Book II. ch. 1, in defining the soul. Does "independent individuality" express ἐντελέχεια? Compare science (ἐπιστήμη) with immediate insight (τὸ θεωρεῖν) (Book II. ch. 1). Does Aristotle's definition (Book II. ch. 1) make the body and soul inseparable?

3. Consider (Book II. ch. 2) the assertion that the soul is *form* rather than *matter*, and that True Being (οὐσία) is form (εἶδος), because matter (ὕλη) is only the *potentiality* (δύναμις), while form is the *entelechy.*

4. Distinguish the three stages of psychic existence: (*a*) nutritive (τὸ θρεπτικόν), (*b*) sensitive (τὸ αἰσθητικόν), and (*c*) rational (διανοητικόν) (Book II. ch. 2), noting especially what is said in regard to the sensitive, namely, that it receives the *form* only but does not receive the *matter* of the perceived object into itself, — and inquiring whether this doctrine does not make even sense-perception a self-activity or energy. Remember in this connection the function of the second figure of the syllogism, already adverted to above, namely, that it is by the recognition of the class (a universal) as identical with what is already known, that any sense-perception at all takes place.

5. Most important is the further doctrine that objects require a rational nature in order to be known at all (Book III. ch. 4). The act of recognition through the second figure just alluded to could not take place unless the objects possessed predicates identical with *a priori* categories of the mind.

6. The doctrine of the reason (νοῦς) (Book III. chs. 4, 5, 6). Reason is twofold: active (τὸ ποιοῦν) (Book III. ch. 5, sect. 2) and passive (παθητικός) (Book III. ch. 5, sect. 2). The active

as creator of all things (τῷ πάντα ποιεῖν) because the perceptibility of objects proves their origin from a rational creator or creative cause (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν).

The passive reason has the power to become all things (τῷ πάντα γίνεσθαι), that is to say, to assume objectivity in all cases of sense-perception, or to be used in all examples of the second figure.

7. But the active reason is separable from the body, and immortal and eternal (Book III. ch. 5), and is always active, though we are unconscious of its unbroken continuity in action, because it is not affected by objects (ἀπαθές), while the memory, sense-perception, and imagination, which make up the νοῦς παθητικός, are perishable. (Why? Because we continually proceed from ἐπιστήμη to θεωρεῖν, that is to say, from the consideration of particular facts up to the familiar knowledge of causes and principles, which we know apart from the examples that illustrate them. The knowledge which by memory has to hold fast its illustrative facts does not yet see the principle clearly, and its knowledge is perishable,—not hereafter, but here. Such knowledge as is held in the memory is essentially perishable, though it will long outlast this earthly life.) This active reason is the *entelechy* of human beings—their true individuality—and not a mere incarnation of a general World-Soul, because it is required in each case to make the act of cognition possible, even in the lowest sense-perception (καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ) (Book III. ch. 5, at end). The active reason is the principle of individuation; therefore, our conscious ego. For the fact that we attain to insight (θεωρεῖν) proves this. Our ability to think pure form as found in the categories, which are universals and devoid of matter derived from experience, and are without images from time and space, is an exercise of our true individuality (ἐντελέχεια), the active reason.

IV. The Ethics.—(Nicomachean.)

1. Note, in connection with themes already mentioned, the discussion of true science (Book VI. ch. 6).

The reason (νοῦς) as the source of principles (ἀρχαί) (Book

VI. ch. 3), and the distinction of the understanding (διάνοια) from the reason (νοῦς).

2. Reason the principle of individuation (that which makes us persons) (Book X.): and the source of the highest happiness of man as well as of the gods is θεωρία.

3. For the ethical content of the work study chiefly Book III., which sets forth the doctrine of deliberate choice (προαίρεσις), and Book II. for the doctrine of the Mean (μεσότης).

V. The Physics.

1. Subjects treated elsewhere, especially in Books X. and XI. of the *Metaphysics*, are to be studied also in the *Physics* on account of the explicitness of treatment here. The four causes (Book II. ch. 3: see *Metaphysics*, Book I. and *De Anima*, Book II. ch. 1). A thorough discussion of movement (κίνησις) and of its relation to potentiality (δύναμις) is given in the Third Book, together with a polemic against the *infinite* (τὸ ἄπειρον) in the sense of the *indefinite*. In Book IV. ch. 12, note the important observation that all that has potentiality belongs to time.

2. Motion from its own nature is derivative, and always presupposes an origin beyond itself, and a first mover, that is itself unmoved (Book VII. ch. 1, and Book VIII. chs. 3, 4, 5, 6).

Motion must not be predicated of thoughts, of ideas, or of eternal things, but only of objects of sense-perception (Book VII. ch. 3). Eternal motion is circular motion (Book VIII. chs. 1, 2, 8, 9, 10).

3. Note especially what is said of Time in Book IV. (chapters 10 to 14).

VI. The Poetics.

1. All poetry Imitation (chapters 1, 2, 3). Inquire into the meaning of μίμησις (ch. 5) and μιμεῖσθαι, as used by Plato (see *Laws*, Z 812 c; *Republic*, Book III. 394 b: *Sophist*, 265 A), and in this work of Aristotle's. Does it mean impersonations only; or does it hint of the deeper activity of man, — of his symbol-making capacity, a mythopœic faculty, and thus the fundamental art-faculty?

2. Study chapter 6 on the parts of tragedy, and the famous definition of it which states its object to be the purification of man (κάθαρσις) from like passions to those represented, by pity and fear. Note that this *katharsis* takes place through the vicarious nature of human experience, or the power of learning through the spectacle of another's experience. (See *Politics*, Book VIII. ch. 7.)

3. A dramatic whole and tragic action (ch. 7). The requirements of the plot and the unity of the drama (ch. 8). Parts of a tragedy (ch. 12), and the essentials of a tragic plot (chs. 13 and 14). The significance of τὸ φοβερόν and τὸ ἐλεεινόν.

4. Poetry more philosophical and worthy of attention than history (ch. 9). Trace out the comparison,— history treating of τὰ καθ' ἕκαστον, and poetry of τὰ καθόλου.

5. Note that deliberate choice (προαίρεσις) (see *Nicomachean Ethics*, Book III.) is essential to the characters portrayed in tragedy. Their disposition and behavior, their manner of life (τὸ ἦθος), their ethical character, should be based on free-will, or else they cannot be made responsible for their fate. (ch. 15.)

6. Note the four kinds of tragedy (ch. 18); the description of epic poetry; and the distinction between epopee and tragedy.

VII. Parts of Animals.

1. The best statements on the method of natural science, its subject and form, are to be found in the treatise on the *Parts of Animals* (περὶ ζῴων μορίων) (Book I. ch. 1). Investigation should look especially to the form, but the soul is something higher than the form. The universal before the particular, and the cause before the effect, should be studied in order to find true science (Book I. ch. 5).

2. The principle of division and classification is discussed in chapter 2, and the defects of dichotomy and the principle of contrariety, or polarity, as a basis of classification are exposed — " there can be no genera in the negative." The true basis should be sought in the idea of genus and species (looking at the productive causes of variety). The advantages of this

method over that which proceeds from the individuals. (The whole of the first book, but especially chapters 1, 2, and 5.)

3. Nothing in nature so insignificant as to be unworthy of attention (*ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν*) (Book I. ch. 5).

VIII. *De Coelo.*

1. In the work on the heavens (*περὶ οὐρανοῦ*), note the quantitative aspect as the essence of body (Book I. ch. 1); circular movement as the true and highest form of motion. (Since movement is always impelled by an outside mover, it must be essentially of a relative character; and motion with constant relation to a fixed point must be circular.) (Book I. ch. 1, and Book II. chs. 3, 4, 5.) (The most important thoughts on this subject are to be found in the *Metaphysics* (Book XI. ch. 8).)

2. Note what is said about death as appertaining to all that existence which has been generated, or caused through another (Book I. ch. 12).

3. Of great interest is the reference (*De Coelo*, Book II. ch. 14) to proofs of the earth's rotundity and its size,—its shadow on the moon; the method of measuring a degree on the meridian by the altitude of given stars; and the circumference of the earth estimated at over 40,000 miles (400,000 stadia = 45,200 miles): nevertheless Aristotle regards the earth as one of the smallest of the heavenly bodies.

4. In the treatise on Meteorology (Book I.) there is a discussion of the relation of terrestrial movements to celestial.

IX. Politics.

1. In Aristotle's *Politics* note in Book IV. (chs. 14, 15, 16; or 12, 13, 14, Tauchnitz ed.) the three departments necessary to a State: (*a*) the Deliberative Assembly (*ἐκκλησία* or *τὸ βουλευόμενον περὶ κοινῶν*); (*b*) the Executive Officers of the state (*αἱ ἀρχαί*); (*c*) the Judiciary (*τὸ δικάζον*).

2. Do we see in these departments Aristotle's notion of the three essential logical categories which constitute the fundamental form (*εἶδος* or *τὸ τί ἦν εἶναι*) of the intellect,—to wit, (*a*) the Universal (*τὸ καθόλου*), or the legislative department that an-

nounces the general laws; (*b*) the Particular (*τὸ μέρει*), the law-applying power or the judiciary; (*c*) the Singular or Individual (*τὸ καθ' ἕκαστον*), the executive which sums up the personal might of the state in the form of the individual officer?

3. Note, however, that the *ἐκκλησία*, besides its proper legislative duties of making laws, declaring war, concluding treaties, also exercised, according to Aristotle, judicial functions, inasmuch as it pronounced death-sentences, banishments, confiscations, and impeachments. The executive department (*αἱ ἀρχαί*) also has legislative functions (Book IV. ch. 12), (*βουλεύσασθαί τε περὶ τινῶν*), and judicial functions (*κρῖναι*), as well as purely executive ones, though the latter are regarded by Aristotle as peculiarly its province (*ἐπιτάξαι καὶ μάλιστα τοῦτο*). (The necessity of the complete separation and independence of these departments has been realized only in modern times.)

BIBLIOGRAPHY.

In the preparation of the following list of books, no attempt has been made to give an exhaustive Bibliography. The purpose has been to name some of the more serviceable works, and, among these, those most easily obtained. It is unfortunate that English literature is poor in works on Aristotle. This must be the excuse for the naming of books in other languages.

In preparing for the above courses, the student must first acquire a general notion of Aristotle and his system. To this end he may consult —

*Grant (Sir Alexander), *Aristotle* (Edinburgh, Blackwood, 1877, 12mo).

Lewes (Geo. H.), *Aristotle. A Chapter from the History of Science* (London, Smith, 1864, 8vo. A superficial work).

Grote (George), *Aristotle* (London, Murray, 1872, 2 vols. 8vo. Contains a good Life of Aristotle).

Biese (Franz), *Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhang*, etc. (Berlin, Reimer, 1835, 2 vols. 8vo. Written from an Hegelian standpoint).

*Rosmini (Antonio), *Aristotele Esposto ed Esaminato* (Turin, Società Editrice, 1858, 8vo. Written in an adverse spirit, but very able).

Along with these books may be read the chapters on Aristotle in the best histories of philosophy, *Hegel's, *Schwegler's, *Erdmann's, Zeller's (Greek Phil.), and *Ueberweg's. Of Schwegler's history there are two translations, one by Dr. Hutchison Stirling, and one by Dr. Julius H. Seelye. *Zeller's *History of Greek Philosophy* (translation by Sarah F. Alleyne, O. J. Reichel, Alfred Goodwin, and Evelyn Abbott, London, 1876 to 1880, 12mo, 6 vols. so far) contains the best existing summary of Aristotle's Philosophy. The translation of *Ueberweg's *Manual*, by Prof. Geo. S. Morris (New York, Scribner, 1872–4, 2 vols. large 8vo), is a work which no student of philosophy can afford to be without. *It contains a good Aristotelian Bibliography.*

On the works of Aristotle, and their history in ancient times, may be read —

Rose (Valentin), *De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate* (Berlin, Reimer, 1854, 8vo), and *Aristoteles Pseudepigraphus* (Leipzig, Teubner, 1863, 8vo).

*Heitz (Emil), *Die verlornen Schriften des Aristoteles* (Leipzig, Teubner, 1865, 8vo).

*Stahr (Adolf), *Aristotelia* (Halle, Waisenhaus, 1830–2, 2 vols. 8vo. Contains an excellent life of Aristotle, and the history of his writings in the ancient world).

*Bernays (Jacob), *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken* (Berlin, Hertz, 1863, 4to, pp. 178).

On the history and influence of Aristotle's works in the Middle Ages may be read —

*Jourdain (Am.), *Recherches Critiques sur l'Age et l'Origine des Traductions latines d'Aristote et sur les Commentaires grecs ou arabes employés par les Docteurs scolastiques*, Paris, 1819 and 1843, 8vo (Ger. Trans. by Stahr, Halle, 1831).

Hauréau (Barth.), *De la Philosophie Scolastique* (Paris, 1872, 2 vols. 8vo).

Prantl (Carl), *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig, Hirzel, 1855 sqq., 4 vols. 8vo).

*Schneid (Math.), *Aristoteles in der Scholastik* (Eichstätt, Hugendubel, 1875, 8vo).

TALAMO (Salvatore), *L'Aristotelismo della Scolastica nella Storia della Filosofia* (Naples, Fibreno, 1863, 8vo. There is a later edition).

The student, after having acquainted himself with the general outline of Aristotle's system, should turn to his works and read the chief of them. Of the extant works of Aristotle there are two complete editions readily accessible, viz: —

Aristoteles Græce. Ex Recognitione IMMAN. BEKKERI (Berlin, Reimer, 1831–70, 5 vols. 4to. Known as the Berlin edition. Vols. I and II contain the Greek text; Vol. III, a Latin translation; Vol. IV, Scholia; Vol. V, the Scholia of Syrianus, the Fragments of Aristotle's lost works, and an extensive and most valuable *Index Aristotelicus*).

Aristotelis Opera Omnia Græce et Latine, cum Indice Nominum et Rerum absolutissimo (Paris, Didot, 6 vols. 4to. This is known as the Paris edition. The very exhaustive *Index* is in Latin, and the references are to the Latin translation).

There is no complete English translation of Aristotle's Works, that by Thomas Taylor having no claim to rank as such. There are, however, translations of many of the works which intending students will find it useful to read. These are (1) The Logic, (2) The Physics, (3) The *De Cœlo*, (4) The Meteorologics, (5) The Psychology (*De Anima*), (6) The History of Animals, (7) The Metaphysics, (8) The Ethics (Nicomachean), (9) The Politics, (10) The Poetics. The following are the best editions and most accessible translations of these.

(1) The LOGIC. By Theodor Waitz, Greek Scholia and Latin notes (Leipzig, Hahn, 1844, 2 vols. 8vo). Translation by O. F. Owen (Bohn's Classical Library, 2 vols. 12mo. Has notes and analysis, and contains the very important *Introduction* of Porphyry).

(2) The PHYSICS. *By Carl Prantl, Greek text with German translation (Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1854, 12mo), and by J. B. St. Hilaire, Greek text with French translation (Paris, Durand, 1862, 8vo).

(3) The DE CŒLO and GENESIS AND CORRUPTION. By Carl Prantl, Greek and German (Leipzig, W. Engelmann, 1857, 12mo); and by J. B. St. Hilaire, Greek and French (Paris, Durand, 1866, 8vo).

(4) The METEOROLOGICS. By J. L. Ideler, Greek and Latin, with commentary (Leipzig, Vogel, 1834–6, 2 vols. large 8vo), and by J. B. St. Hilaire, Greek and French (Paris, Durand, 1867, 8vo).

(5) The PSYCHOLOGY. By F. Adolf Trendelenburg, text with Latin notes, very valuable, (Jena, Walz, 1833, 8vo; new edition by Belger); by Adolf Torstrik, text and Latin notes (Berlin, Weidmann, 1862, 8vo), and by * Edwin Wallace, text, English translation, introduction, and notes (New York, Macmillan, 1881, 8vo). There is a French translation by J. B. St. Hilaire (Paris, Durand, 1846, 8vo). There are several German translations, that in Von Kirchmann's *Philosophische Bibliothek* being the most accessible. C. Collier's Eng. Trans. (London, Macmillan, 1855) is poor.

(6) The HISTORY OF ANIMALS (*Thierkunde*). By * Dr. H. Aubert and Dr. Fr. Wimmer, text, German translation, and notes (Leipzig, Engelmann, 1868, 2 vols. 8vo. A most valuable work). English Translation by Richard Cresswell (Bohn's Classical Library).

(7) The METAPHYSICS. By * Albert Schwegler, text, German translation and notes (Tübingen, Fues, 1847–8, 4 vols. 8vo.), and by * Hermann Bonitz, text and Latin notes (Bonn, Marcus, 1848, 8vo). There is an English translation by John H. McMahon in Bohn's Classical Library; but it is not of a high order.

(8) The ETHICS. By K. L. Michelet, text and Latin notes (Berlin, Schlesinger, 1848, 2 vols. 8vo); by Hermann Rassow (Weimar, 1862–68). There is a German translation by Adolf Stahr (Stuttgart, Krais & Hoffmann, 1863, 16mo); a French translation by J. B. St. Hilaire (Paris, Durand, 1856); an * English translation, with notes and essays, by Sir Alexander Grant (London, Longmans, Green & Co., 1866, 2 vols. 8vo.), and another by F. W. Browne in Bohn's Classical Library. There are several others, in German and English, the best of which is that by F. H. Peters (London, Kegan Paul & Co., 1881).

(9) The POLITICS. By Fr. Susemihl. Two editions; one with text and Wilhelm von Moerbeke's barbarous Latin translation (Leipzig, Teubner, 1872, 8vo), *another with introduction, German translation, and notes (Leipzig, Engelmann, 1879, 2 vols. 12mo). There is a French translation by J. B. St. Hilaire (Paris, Durand, 1848, 8vo), an * English translation with notes, by Prof. B. Jowett (Oxford, Clarendon Press, 1885, 2 vols. 8vo), and another (including the *Economics*) by E. Walford, in Bohn's Classical Library.

(10) The POETICS. By Joh. Vahlen, text and notes (Berlin, Vahlen, 1874, 8vo. Best text); by Fried. Ueberweg, with text, German translation, and notes (Berlin, Heiman, 1869–70, 12mo. The translation and notes belong to Von Kirchmann's *Philosophische Bibliothek*); by * Fr. Susemihl, text, German translation, and notes (Leipzig, Engelmann, 1865, 12mo), and by Moriz Schmidt, text and German translation (Jena, Dufft, 1875, 8vo). There is *an excellent German version by Adolf Stahr (Stuttgart, Krais & Hoffmann, 1860, 16mo). There is a French translation by J. B. St. Hilaire (Paris, Durand, 1858, 8vo), and another, facing the text, in M. E. Egger's *Essai sur l'Histoire de la Critique chez les Grecs* (Paris, Durand, 1849, 8vo). There is an English translation by Thomas Twining (London, Hansard, 1812, 2 vols. 8vo.), and another (with the *Rhetoric*), in Bohn's Classical Library. There is no good English translation. Compare James Harris, *Three Treatises. The First concerning Art. The Second concerning Music, Painting, and Poetry. The Third concerning Happiness*, in *Works*, London, 1841. The first and second treatises give the substance of Aristotle's *Poetics*, and the third gives the chief thought of his *Ethics*.

In reading these works of Aristotle, the student will often need external help. In addition to those already named, the following works, selected from an almost infinite number, are especially recommended.

I. *For the General Course.*

* WALLACE (Edwin), *Outlines of the Philosophy of Aristotle*, Oxford and London, James Parker & Co., 1880. This small book contains an admirable statement, in brief form, of the chief doctrines of Aristotle, and appends the classic passages from the original on which this statement is based.

HARRIS (James), *Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*, in *Works*, Vincent, London, 1841. Book III. contains a good presentation of Aristotelianism.

* EUCKEN (Rudolf), *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles dargestellt* (Berlin, Weidmann, 1872, 8vo).

TRENDELENBURG (F. A.), *Elementa Logices Aristoteleae* (Berlin, Bethge, 1868, 12mo. *Erläuterungen* in German, 1861): *Geschichte der Kategorienlehre* (Berlin, Bethge, 1846, 8vo).

EBERHARD (Eugen), *Die Aristotelische Definition der Seele und ihr Werth für die Gegenwart* (Berlin, Adolf, 1868, 8vo). P.

SCHELL (Hermann), *Die Einheit des Seelenlebens, aus den Principien der Aristotelischen Philosophie entwickelt* (Freiburg im Breisgau, Scheuble, 1873, 8vo).

* BRENTANO (Franz), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Νοῦς Ποιητικός* (Mayence, Kirchheim, 1867, 8vo).

WALTER (Julius), *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der Griechischen Philosophie* (Jena, Mauke, 1874, 8vo).

* TEICHMÜLLER (Gustav), *Die praktische Vernunft bei Aristoteles* (Vol. III. of *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Gotha, Perthes, 1879, 8vo).

HENKEL (Hermann), *Studien zur Geschichte der Griechischen Lehre vom Staat* (Leipzig, Teubner, 1872, 8vo).

VAN DER REST (E.), *Platon et Aristote. Essai sur les Commencements de la Science politique* (Brussels, Mayolez, 1876, 8vo).

* ONCKEN (Wilhelm), *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die Aristotelische Politik* (Leipzig, Engelmann, 1870–5, 2 vols. 8vo).

* KAPP (Alexander), *Aristoteles' Staats-paedagogik als Erziehungslehre für den Staat und die Einzelnen.* Aus den Quellen dargestellt. (Hamm, Schulz, 1837, 8vo).

AQUINAS (Thomas), *De Vitio Usuræ*, in *Summa Theologica*, Pt. II., Div. I., quæst. LXXVIII.

CUNNINGHAM (W.), *The Growth of English Industry and Commerce.* (Cambridge, University Press, 1886. Book 11, Ch. 3, Sec. 36. The Immorality of Usury.)

LORSCHEID (J.), *Aristoteles' Einfluss auf die Entwickelung der Chemie* (Münster, Coppenrath, 1872, 8vo). P.

QUAIN (Richard), *On some Defects in General Education* (London, Macmillan, 1870, 12mo).

BONITZ (F.), *Ueber die Kategorien des Aristoteles.* Aus dem Maihefte des Jahrganges 1853 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften, besonders abgedruckt.

HEYDER (Carl L. W.), *Kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden Aristotelischer und Hegelischer Dialektik. Erste Abtheilung: Die Methodologie der früheren griechischen Systeme* (Erlangen, 1845).

* EUCKEN (Rudolf), *Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart* (Berlin, Weidmann, 1872, 8vo). P.

II. *For the Course on Aesthetics.*

* TEICHMÜLLER (Gustav), *Aristoteles' Philosophie der Kunst* (Halle, Barthel, 1869, 12mo). * *Die Kunstlehre des Aristoteles* (Jena, Dufft, 1876, 8vo). Contains a Bibliography of the famous *Katharsis-controversy.*

REINKENS (J. H.), *Aristoteles über Kunst, besonders über Tragödie* (Vienna, Braumüller, 1870, 8vo).

* BERNAYS (Jacob), *Grundzüge der verlornen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau, Trewendt, 1857, 4to. It was this essay that started the Katharsis-controversy). P.

STAHR (Adolf), *Aristoteles und die Wirkung der Tragödie* (Berlin, Guttentag, 1859, 8vo). P.

GOTSCHLICH (Emil), *Lessing's Aristotelische Studien und der Einfluss derselben auf seine Werke* (Berlin, Vahlen, 1876, 8vo). P.

* GOEBEL (Julius), *Ueber tragische Schuld und Sühne. Ein Beitrag zur Geschichte der Æsthetik des Dramas* (Berlin, Duncker, 1882, 12mo). P.

* HARTUNG (J. A.), *Lehren der Alten über die Dichtkunst durch Zusammenstellung mit denen der besten Neueren erklärt* (Hamburg and Gotha, Perthes, 1845, 12mo).

* MAYER (Philipp), *Die Iphigenien des Euripides, Racine und Göthe* in *Studien zu Homer, Sophokles, Euripides, Racine und Göthe* (Gera and Leipzig, Kanitz, 1874, 8vo).

ABEKEN (Guil.), *De Μιμήσεως apud Platonem et Aristotelem Notione* (Göttingen, Dieterich, 1836, 8vo). P.

III. *For the Course on Theory of Cognition and Ontology.*

* BRENTANO (Franz), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg im Breisgau, Herder, 1862, 8vo).

* KAMPE (Ferdinand), *Die Erkenntniss-theorie des Aristoteles* (Leipzig, Fues, 1870, 8vo).

* HERTLING (Geo., Freiherr von), *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles* (Bonn, Weber, 1871, 8vo).

* EVERETT (Charles Carroll), *A System of Logic*, Boston, W. V. Spencer, 1869. In the second book there is a noteworthy attempt to show the uses of the different figures of the syllogism in obtaining and expressing our knowledge.

SIEBECK (H.), *Geschichte der Psychologie.* Part I. *Die Psychologie vor Aristoteles* (Gotha, 1880).

FREUDENTHAL (I.), *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles* (Göttingen, 1883).

BAEUMKER (C.), *Des Aristoteles Lehre von den äussern und innern Sinnesvermögen* (Leipzig, 1877).

ROSENKRANZ (W.), *Die Platonische Ideenlehre und ihre Bekämpfung durch Aristoteles* (Mainz, 1869).

* RAVAISSON (Felix), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (Paris, 1846, 8vo).

GÖTZ (L. F.), *Der Aristotelische Gottesbegriff, mit Beziehung auf die christliche Gottesidee* (Leipzig, Matthes, 1870, 8vo). P.

SCHNEIDER (Leonhard), *Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles* (Passau, Waldauer, 1867, 8vo). P.

SCHLOTTMANN (Konstantin), *Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles* (Halle, Waisenhaus, 1873, 8vo). P.

SCHLÜTER (C. B.), *Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Sankya-Lehre des Kapila* (Münster, Russell, 1874, 8vo). P.

In addition to works on Aristotle, the student will find it useful to consult such books as will give him a general notion of the history of Philosophy and Dramatic Art since the time of Bacon. It is, of course, not supposed that any one will read more than a few of the works named above. A long list has been given, in order that those wishing to undertake special studies may know where to look for information. The works best adapted for the ordinary student are marked with an *. All pamphlets are marked with P.

The chairman of the committee appointed to correspond with students desiring further information is Mr. Thomas Davidson, Orange, New Jersey, who will answer all letters containing stamps for reply. Programmes announcing the name of lecturer and the date of lecture will be sent as usual to members of the School and others.

Concord, Mass., November, 1886.

ENCOMIA.

Aristotle, Nature's private secretary, dipping his pen in intellect. — *Eusebius, Suidas.*

Aristotle, in my opinion, stands almost alone in philosophy. — *Cicero.*

Wherever the divine Wisdom of Aristotle has opened its mouth, the wisdom of others, it seems to me, is to be disregarded. — *Dante.*

I could soon get over Aristotle's *prestige,* if I could only get over his reasons. — *Lessing.*

If, now in my quiet days, I had youthful faculties at my command, I should devote myself to Greek, in spite of all the difficulties I know: Nature and Aristotle should be my sole study. It is beyond all conception what that man espied, saw, beheld, remarked, observed. To be sure he was sometimes hasty in his explanations; but are we not so, even to the present day? — *Göthe* (at 78).

If the proper earnestness prevailed in philosophy, nothing would be more worthy of establishing than a foundation for a special lectureship on Aristotle; for he is, of all the ancients, the most worthy of study. — *Hegel.*

Aristotle was one of the richest and most comprehensive geniuses that ever appeared — a man beside whom no age has an equal to place. — *Hegel.*

Physical philosophy occupies itself with the general qualities of matter. It is an abstraction from the dynamic manifestations of the different kinds of matter; and even where its foundations were first laid, in the eight books of Aristotle's *Physical Lectures,* all the phenomena of nature are represented as the motive vital activity of a universal world-force. — *Alexander von Humboldt.*

It was characteristic of this extraordinary genius to work at both ends of the scientific process. He was alike a devotee to facts and a master of the highest abstractions. — *Alexander Bain.*

Aristotle is the *Father of the Inductive Method,* and he is so for two reasons. First, he theoretically recognized its essential principles with a clearness, and exhibited them with a conviction, which strike the modern man with amazement, and then he made the first comprehensive attempt to apply them to all the science of the Greeks. — *Wilhelm Oncken.*

UEBER

DIE FORTBILDUNG DER PHILOSOPHIE

DURCH

HERBART.

AKADEMISCHE VORLESUNG

ZUR MITFEIER SEINES HUNDERTJÄHRIGEN GEBURTSTAGS

GEHALTEN ZU LEIPZIG AM 4. MAI 1876

VON

MORITZ WILHELM DROBISCH.

LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1876.

3

UEBER

DIE FORTBILDUNG DER PHILOSOPHIE

DURCH

HERBART.

AKADEMISCHE VORLESUNG

ZUR MITFEIER SEINES HUNDERTJÄHRIGEN GEBURTSTAGS

GEHALTEN ZU LEIPZIG AM 4. MAI 1876

VON

MORITZ WILHELM DROBISCH.

LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1876.

Meine Herren!

Heute vor hundert Jahren wurde Johann Friedrich Herbart geboren[1]. In seiner Vaterstadt Oldenburg ist am Morgen des heutigen Tages ein von seiner Büste gekröntes Denkmal feierlich enthüllt worden, das ihm seine dankbaren Schüler, seine Verehrer und seine Mitbürger — an der Spitze dieser letzteren der Landesherr, Se. Königliche Hoheit der Grossherzog von Oldenburg — errichtet haben. Diesen Tag, wenn auch nur in anspruchsloser Weise, mitzufeiern, dürfen wir uns wohl für berufen halten, da, mit Ausnahme von Königsberg und Göttingen, wo Herbart selbst mit ausgezeichneter Lehrgabe und hoher Gewalt der Rede mächtig anziehend und tief anregend wirkte, an unserer Universität mehr als an den meisten anderen deutschen Hochschulen die Herbartische Philosophie seit einer langen Reihe von Jahren Pflege und nachhaltige Theilnahme gefunden hat. Mir insbesondere ist es eine Pietätspflicht, diesen Tag nicht unbeachtet vorübergehen zu lassen. Denn ich verdanke vorzugsweise Herbart theils die Befestigung theils die Klärung, Berichtigung und Ergänzung meiner zuerst durch das Studium der Schriften Kant's gewonnenen philosophischen Ueberzeugungen; ich stand mit Herbart während der letzten dreizehn Jahre seines Lebens (er starb am 14. August 1841) in ununterbrochenem wissenschaftlichen und freundschaftlichen Verkehr; ich lernte ihn persönlich kennen und in ihm nicht bloss den scharfsinnigen Denker von ausgebreitetem Wissen bewundern, sondern auch den Mann vom reinsten und edelsten sittlichen

Charakter verehren; ich habe endlich, im Verein mit anderen gleichgestimmten Vertretern der Philosophie, nicht ohne Erfolg gestrebt, durch Schriften und Vorträge der philosophischen Richtung Herbart's Freunde zu gewinnen. — Erwarten Sie jedoch von mir nicht eine Lobrede auf Herbart, deren er, jetzt allgemein anerkannt als einer der hervorragendsten Philosophen unsers Jahrhunderts, nicht bedarf; aber auch nicht eine Anpreisung seines Systems, als desjenigen, durch welches alle philosophischen Streitfragen endgiltig entschieden, alle Probleme, an denen sich die grossen Denker alter und neuer Zeit abgemüht haben, befriedigend gelöst seyen. Ich würde einer in solchem Umfange ausgesprochenen Behauptung nicht beistimmen können. Dagegen kann ich es als meine vollste Ueberzeugung aussprechen, dass Herbart sich unvergängliche Verdienste um die Fortbildung der Philosophie erworben hat, dass die tiefe Gründlichkeit seiner Untersuchungen, die Methode seiner Forschung mustergiltig ist, und dass die Resultate, die er gewonnen, in der überwiegenden Mehrzahl einen bleibenden Werth behalten werden. Ich hoffe diese meine Ansicht am besten begründen zu können durch den Nachweis der Stellung, die Herbart zu seinen nächsten philosophischen Vorgängern wie zu seinen mitstrebenden Zeitgenossen nahm, woraus sich von selbst der Ehrenplatz ergeben wird, der ihm in der Entwickelungsgeschichte der neueren Philosophie, der speculativen oder theoretischen sowohl als der ethisch-praktischen, einzuräumen ist.

Ich versuche es zuerst, einen Ueberblick des Ganges zu geben, den die speculative Philosophie in der neuern Zeit bis zum Auftreten Herbart's genommen hatte.

Die speculative Philosophie ist in gewisser Hinsicht mit der Poesie verwandt. Wie diese erhebt sie sich auf den Schwingen des Geistes über die gemeine Weltansicht; sie will als eine Seherin, mit Goethe's Faust zu reden, erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, schau'n alle Wirkungskraft und Samen. Und wenn Schiller der Poesie die Worte in den Mund legt:

Mich hält kein Band, mich fesselt keine Schranke,
Frei schwing' ich mich durch alle Räume fort,
Mein unermesslich Reich ist der Gedanke,
Und mein allmächtig Werkzeug ist das Wort.
Was sich begiebt im Himmel und auf Erden,
Was die Natur tief im Verborgnen schafft,
Muss mir entschleiert und entsiegelt werden,

so stellt sich die speculative Philosophie ganz das gleiche Ziel. Aber sie will nicht bloss eine schöne und erhabene Dichtung seyn, sie macht Anspruch auf Geltung als Wissenschaft, welche die hinter dem Sinnenschein sich verbergende Wahrheit enthüllt. Es fällt ihr daher die Aufgabe zu, ihre höhere Weltansicht methodisch zu begründen, sey es dialektisch, wie Plato, oder analytisch, wie Aristoteles, oder demonstrativ, wie Descartes, Spinoza, Leibniz. — Allen Systemen der speculativen Philosophie liegt aber die Voraussetzung zu Grunde, dass dem menschlichen Geiste nichts undurchdringlich, nichts unerforschlich, dass ihm ein absolutes Wissen und ein Wissen vom Absoluten erreichbar sey.

Es war Locke, der zuerst diese Voraussetzung in Frage stellte, der es unternahm, durch eine Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntniss den Nachweis zu führen, dass dieselbe eine begrenzte ist, dass die Sicherheit unseres Wissens um so mehr abnimmt, je weiter es sich von der äusseren und inneren Erfahrung entfernt und diese zu überschreiten strebt. So wurde Locke der Urheber eines psychologischen und erkenntnisstheoretischen Empirismus, der das metaphysische Wissen auf ein Minimum reducirte und der nach ihm einerseits sich in Sensualismus umbildete und in Materialismus endigte, andererseits den Skepticismus Hume's hervortrieb.

Dem Empirismus Locke's stellte Leibniz seinen monadologischen Rationalismus entgegen, der dem menschlichen Verstand die Fähigkeit zusprach, weit über die Grenzen der Erfahrung hinaus vordringend, das innerste Wesen der Dinge bis hinauf zu dem höchsten Wesen, dem göttlichen, zu erkennen. Seine Monadologie zeichnet die Grundlinien einer Metaphysik in

der vollen Bedeutung des Wortes. Wolff brachte Leibniz's Lehren, obwohl abgeschwächt, in ein System, das, gleich der Ethik Spinoza's, durch seine mathematische Form imponirend, zu einer weiten Verbreitung gelangte und in Deutschland zum herrschenden wurde, bis die tief einschneidende Kritik Kant's es stürzte.

Aber Kant war es nicht bloss darum zu thun, die Hinfälligkeit dieses Systems, sondern aller vorangegangenen Systeme der speculativen Philosophie darzulegen und zwar nicht vorzugsweise durch eine specielle Kritik derselben, sondern durch eine Kritik der Erkenntnissfähigkeit der speculativen Vernunft als der gemeinsamen Wurzel aller dieser Systeme. Er betrat damit denselben Weg wie Locke[2], indem auch er die Quellen der menschlichen Erkenntniss untersuchte; aber er befolgte eine andere Methode. Er kam auch zu demselben Resultate, nämlich, dass unserem Wissen Grenzen gesetzt sind, und alles angebliche Wissen von dem, was jenseits der Erscheinung liegt, ein blosses Scheinwissen ist; aber er bestimmte diese Grenzen ungleich schärfer. Die Voraussetzung der Befähigung des menschlichen Geistes zu unumschränktem absoluten Wissen als Dogmatismus bezeichnend, gedachte er doch nicht der entgegengesetzten Denkweise des an einer endgiltigen Entscheidung aller philosophischen Streitfragen verzweifelnden Skepticismus sich in die Arme zu werfen, so dankbar er sich auch den skeptischen Anregungen Hume's bekannte. Aber einseitig und dogmatisch erschien ihm auch der englische Empirismus, und diesem gegenüber unter gewissen beschränkenden Bedingungen der deutsche Rationalismus berechtigt. Der rationale Empirismus der Naturwissenschaften, der, die Methoden der Induction und Deduction vereinigend, seit Copernicus und Kepler, Galilei und Newton zu immer glänzenderen fruchtbaren Resultaten geführt hatte, wurde für Kant zum Vorbild, nach welchem er die Autorität der Erfahrung mit den Ansprüchen der theoretischen Vernunftthätigkeit auszugleichen unternahm. Diess führte ihn auf seinen transscendentalen

oder kritischen Idealismus, der nicht nur der Sinnlichkeit, sondern auch dem Verstande die Fähigkeit, die Dinge an sich, das unabhängig von unserm Wahrnehmen und Denken Existirende, unser eignes Seelenwesen eingeschlossen, zu erkennen, absprach, alle menschliche Erkenntniss auf die Erscheinungen der Dinge, auf die äussere und innere Erfahrung beschränkte, aber nicht allein die Gesetze der Erscheinungen dem Verstande, sondern auch schon die räumliche und zeitliche Gestaltung und Ordnung derselben der formenden Thätigkeit der Sinnlichkeit und Einbildungskraft vindicirte. Die Formen der Anschauung, die Verstandes- und Vernunftbegriffe stammen daher nach Kant nicht aus der Erfahrung, sondern sie sind im Gegentheil Bedingungen der Möglichkeit derselben, sie sind vor aller Erfahrung und unabhängig von ihr, a priori, im Gemüth vorhanden. Aber sie würden inhaltsleer und bedeutungslos seyn, wenn nicht zugleich in den Empfindungen ein Erfahrungsstoff gegeben wäre, ein Material, das dem apriorischen Erkenntnissvermögen erst die Gelegenheit darbietet und den Anstoss ertheilt, seine formende Selbstthätigkeit auszuüben und zu entfalten. Jene Formen und Begriffe haben aber auch gar keine andre Bestimmung als die, auf diesen Erfahrungsstoff angewendet zu werden. Sie bekommen erst dadurch objective Giltigkeit und in diesem Sinne Realität. Daher findet Kant seinen transscendentalen Idealismus mit empirischem Realismus ganz wohl vereinbar. Denn die von diesem beanspruchte Realität behauptet nicht mehr als das thatsächliche Gegebenseyn des Erfahrungsstoffes, der aber erst durch die formenden Thätigkeiten der Sinnlichkeit und des Verstandes Objectivität d. i. anschauliche und gedachte Gegenständlichkeit erhält.

Kant konnte jedoch hierbei nicht stehen bleiben. Die Unterscheidung der Erscheinungen von den Dingen an sich setzte doch die Existenz von Dingen voraus, wenn auch nicht im räumlichen Sinne, Dinge *extra nos* — denn der Raum ist ja nach Kant nur eine Vorstellung in uns — doch Dinge *praeter nos*, und Kant erklärte

unumwunden, dass es ihm nie in den Sinn gekommen sey, deren Existenz zu bezweifeln. Er bezeichnet es als einen ungereimten Satz, „dass Erscheinungen wären ohne etwas, was da erscheint." Aber er deutet diess so, dass wir Gegenstände der Erfahrung zwar auch als Dinge an sich selbst müssen denken können, wenngleich wir sie nicht zu erkennen vermögen.[3] Die Dinge an sich wurden damit nur als mögliche, nicht aber als wirklich vorhandene bezeichnet, als blosse Gedankendinge, *noumena*, von denen nicht allein ihre Beschaffenheit, sondern auch ihr selbständiges Seyn unerkennbar ist. Gleichwohl hatte doch Kant schon im Eingange seiner Kritik der reinen Vernunft über diese Dinge, allerdings unter dem doppeldeutigen Namen von Gegenständen, etwas sehr Bestimmtes ausgesagt, nämlich dass sie unser Gemüth afficiren, auf unser Vorstellungsvermögen wirken und dadurch die Empfindungen hervorrufen. Diess stand aber im Widerspruch mit seiner Deduction der Kategorien, wonach diesen, also auch insbesondre dem Begriff der Causalität, keine andre objectiv giltige Anwendung gestattet ist, als auf Gegenstände der Erfahrung, so dass die Begriffe sowohl der Ursache als der Wirkung immer nur auf Erscheinungen bezogen werden dürfen, womit denn eine nicht erscheinende Ursache der Empfindung, das Ding an sich, anzunehmen unstatthaft ist. Da nun überdiess Kant an anderen Stellen, wenn auch nur beiläufig, bemerkt hatte, dass der Schluss von der Erscheinung auf das Ding an sich als seine Ursache insofern unsicher sey, als es zweifelhaft bleibe, ob dieselbe eine äussere oder innere Ursache sey[4], so war damit der streng subjective, nicht mehr bloss formale Idealismus Fichte's angebahnt.

Die Dinge an sich wurden nun bei Fichte zu Schranken, die das Ich seiner ursprünglich freien und in's Unendliche strebenden Thätigkeit entgegensetzt, von denen es afficirt, gehemmt wird, gegen welche es aber auch handelnd reagirt, um dadurch seine sittliche Bestimmung zu erfüllen, nämlich seine Freiheit wieder zu gewinnen und sich ihrer bewusst zu werden. Dieses

Ich war nun aber nicht mehr das menschliche Kant's, sondern das Welt-Ich, die allgemeine Vernunft; der anthropocentrische Standpunkt wurde verlassen und mit dem kosmocentrischen vertauscht.

Den Idealismus Fichte's bildete Schelling in seine Identitätslehre um. Der Ausgangspunkt war hier die geforderte intellectuelle Anschauung des Absoluten, in welchem die Gegensätze zwischen Denken und Sein, Subjectivem und Objectivem zu einer untheilbaren unterschiedslosen Einheit verschmolzen sind, aus der sie aber, sich differenzirend, heraustreten und in den parallelen Reihen des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur sich evolviren.

Man hat diese Lehre Schelling's, in welcher er Spinoza als seinen Vorläufer anerkannte und verehrte, im Gegensatz zu Fichte's subjectivem Idealismus (den auch schon Jacobi einen umgekehrten Spinozismus genannt hatte) als objectiven Idealismus bezeichnet, wohl hauptsächlich desshalb, weil ihm das Absolute, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, aus dem die ideale sowohl als die reale Welt hervorquillt, gleichbedeutend mit der Vernunft ist. Da jedoch Geist und Natur hier als gleichberechtigt einander gegenüberstehen, so trägt das System nicht vorzugsweise den Charakter des Idealismus.

Zu diesem kehrte dagegen auf's entschiedenste Hegel zurück, und spitzte ihn, Fichte noch überbietend, zum absoluten Idealismus zu, der das Natürliche dem Geistigen wieder unterordnet. Denn allein dem subjectslosen Denken an sich, das sich dialektisch aus sich selbst entwickelt und in der absoluten Idee vollendet, die sich sodann zur Natur entäussert, aber zu sich selbst zurückkehrt und zum sich wissenden Gedanken, zum Geist wird, — nur diesem Denken an sich kommt Realität zu. Es giebt kein andres Reales als das Begriffene; aber kein unveränderlich Seyendes, sondern nur ein unveränderliches Gesetz des Anderswerdens, das im dialektischen Denkprocess seinen adäquaten Ausdruck findet, unter welchem Gesetz aller Wechsel

in der Natur und in der Geschichte steht, und das daher allein über den Naturlauf wie über die geschichtlichen Wandelungen des Menschengeistes in seinem Wissen und Glauben, seinem Wollen und Können, mithin auch über Gott und Welt den letzten Aufschluss geben kann.

Es war nun Herbart, der sich dieser idealistischen Strömung der nachkantischen Philosophie energisch widersetzte, der das in Kant's Erkenntnisstheorie enthaltene realistische Element weiter entwickelte und zu voller Geltung zu bringen strebte, gerade desshalb aber Jahre lang einsam stand und fast unbeachtet blieb. Als er in der Vorrede zum ersten Band seiner Metaphysik sich einen Kantianer nannte, wenn auch nur vom Jahre 1828 und nicht einen solchen aus der Zeit der Kategorien und der Kritik der Urtheilskraft, da hatte er sich freilich in den Augen der Hegel'schen Schule sein Urtheil selbst gesprochen, nämlich sich als einen hinter den Fortschritten der Zeit Zurückgebliebenen, als einen Zuspätgekommen bezeichnet. Aber die Tage der Herrschaft des absoluten Idealismus über die Gemüther waren bereits gezählt. In den Erfahrungswissenschaften bereitete sich eine mächtige Reaction gegen diesen Idealismus vor. Die Naturphilosophie Schelling's, welche Hegel adoptirte, hatte in die exacten Naturwissenschaften nie Eingang gefunden, und die herabwürdigenden Ausfälle Hegel's gegen den unsterblichen Newton waren am wenigsten geeignet, ihr zu neuem Ansehn zu verhelfen. In einer günstigeren Stellung befand sich zwar Hegel's Geschichtsphilosophie zu den historischen Wissenschaften; denn sie regte kräftig dazu an, in der Völker-, Staaten- und Culturgeschichte dem innern nothwendigen Zusammenhang der Ereignisse, Ansichten und zeitbewegenden Ideen nachzuspüren. Aber es stellte sich doch auch heraus, dass man den historischen Thatsachen vielfach Gewalt anthun musste, wenn man sie unter das Joch der Hegel'schen dialektischen Entwickelung des Begriffs beugen, sie als eine ununterbrochene Reihe von Fortschritten vom Niedern zum Höhern darstellen wollte. Die Geschichtswissenschaft

emancipirte sich, wie die Naturwissenschaft schon längst gethan, von dem Einflusse der Philosophie. Es drohte, ja es begann ein gänzlicher Zerfall der Erfahrungswissenschaften mit der Philosophie. Sie wieder mit einander zu versöhnen, wie diess eine Zeit lang Kant gelungen schien, diess beabsichtigte Herbart, und zunächst in diesem Sinne war er Kantianer.

Hierbei musste sich zuvörderst sein Augenmerk auf die Revision der Grundlagen der Metaphysik richten. Durch die Kritik der reinen Vernunft wurde die Metaphysik in der Bedeutung des Worts, die sie von Aristoteles bis Wolff gehabt hatte, nämlich als die Wissenschaft vom Seyenden als solchen (τὸ ὂν ᾗ ὄν), als ein blosses Scheinwissen, verurtheilt. Durch Kant's Reform wurde sie zu einem System von apriorischen Formen, Begriffen und Grundsätzen, denen keine andre und weiter tragende Erkenntnisskraft inwohnt als die, in das regellos zerstreute Viele und Mannigfaltige der äussern und innern Wahrnehmung einen rationalen, einen verständigen und vernünftigen Zusammenhang zu bringen und dadurch wissenschaftliche Erfahrung möglich und begreiflich zu machen. Kant gelangte zu diesem Resultat nicht sowohl durch eine Kritik der metaphysischen Systeme, als vielmehr theils durch Analyse der rein mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss, theils durch Untersuchung der Wurzel alles apriorischen Wissens, der Vernunft im weitern Sinne. Auf eine Beurtheilung, auf eine Ausmessung des Vernunftvermögens, unabhängig von der Erfahrung zu Erkenntnissen zu gelangen, ging er aus. Er gab damit seiner Vernunftkritik eine positive psychologische Grundlage, und lehnte sich dabei an die empirische Psychologie Wolff's an, indem er die Vermögen der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft im engern Sinne als gegebene Thatsachen der Selbstbeobachtung ansah, jedem dieser Vermögen seine ihm eigenthümlichen Formen und Functionen zuwies, das Ineinandergreifen derselben im Process des Erkennens bestimmte und, was namentlich den Verstand und die Vernunft betrifft, mit

systematischer Vollständigkeit ein Inventarium[5] ihres ursprünglichen Besitzthums an Begriffen und Grundsätzen aufnehmen zu können glaubte. Die Organisation der theoretischen Vernunft, „ihren Gliederbau, in welchem Alles Organ, nämlich Alles um Eins willen und jedes Einzelne um Aller willen da ist,“[6] glaubte er aufgedeckt zu haben, und daraus nachweisen zu können, dass in diesem Organismus Alles einzig und allein auf Erfahrungserkenntniss und deren rationales Verständniss angelegt sey. Die transscendentale Dialektik, in welcher Kant seine zermalmende Kritik vorzüglich gegen die über alle Erfahrung hinausgreifende rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie der Leibniz-Wolff'schen Schule richtete, diente ihm nur dazu, das Ergebniss der transscendentalen Aesthetik und Analytik, die sich über jener psychologischen Grundlage aufbauen, zu controliren und vollständig zu bestätigen.

Hier tritt nun Herbart in doppelter Hinsicht als Gegner Kant's auf. Zuerst nämlich bezeichnet er dessen sorglose Hingabe an die Lehre von den Seelenvermögen als unkritisch. Zwar als Classenbegriffe, in denen sich einige der auffälligsten Unterschiede des innerlich Wahrnehmbaren, hier zunächst unsrer Vorstellungen und Vorstellungsthätigkeiten, fixirt haben, und deren Benennungen in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen sind, lässt er sie gelten; aber eine mehr als nominale, eine reale Bedeutung vermag er ihnen in keiner Weise zuzugestehen. Sie ziehen Scheidewände zwischen dem, was unmerklich ineinander übergeht oder mit einander durchflochten ist; sie zertrümmern die Einheit des geistigen Lebens, dessen stetiger Fluss in ihnen erstarrt; sie sind völlig unzureichend, um den Wechsel unsrer innern Zustände begreiflich zu machen; sie sind weder echte empirische Thatsachen noch brauchbare rationale Erklärungsprincipien. Herbart unternahm daher eine tief eingreifende Reform der Psychologie, die wieder mehr an Locke und Leibniz anknüpfte, welche nach seinem Urtheil auf besserm Wege waren als Wolff und Kant. An die Stelle der Lehre von den Seelen-

vermögen setzte er eine scharfsinnige Theorie des Gleichgewichts und der Bewegung der Vorstellungen, deren Gesetze er mit Hilfe des mathematischen Calculs bestimmte und mit den psychischen Phänomenen, zu deren Erklärung sie dienten, in Einklang fand. Hat nun auch diese Theorie sich allgemeiner Beistimmung nicht zu erfreuen gehabt, hat man namentlich den kühnen Versuch einer mathematischen Statik und Mechanik des Geistes mindestens für einen verfrühten, oder, weil sich die meisten psychischen Phänomene der Messung entziehen, nicht streng durchführbaren erklärt (worüber jedoch noch nicht das letzte Wort gesprochen ist), so wird doch allgemein anerkannt, dass durch Herbart's Kritik die Hypothese von den Seelenvermögen als völlig beseitigt anzusehen ist, dass er erst wieder die Psychologie als Wissenschaft von den Gesetzen des Seelenlebens auf die Untersuchung wirklicher Thatsachen der innern und äussern Erfahrung gelenkt und damit eine neue Aera derselben eingeleitet hat, in der sie sich in immer engere Verbindung mit den Naturwissenschaften, insbesondre der Physiologie, zu setzen und im Geiste vorsichtiger exacter Forschung sich aufzubauen strebt. Herbart wurde zwar auf seine höchsten psychologischen Erklärungsprincipien durch metaphysische Untersuchungen, namentlich über das in dem Begriff des Ich liegende Problem geführt; aber mit vollem Rechte durfte er in der Vorrede zum ersten Bande seiner „Psychologie als Wissenschaft“ sagen: „Will endlich Jemand versuchen, sich auf meine Schultern zu stellen, um weiter zu sehen wie ich, so darf er wenigstens nicht besorgen, dass der Boden unter mir zusammenbreche. Denn ich stehe nicht (wie man bei oberflächlicher Ansicht etwa glauben könnte) auf der einzigen Spitze des Ich, sondern meine Basis ist so breit wie die gesammte Erfahrung.“ In der That, streift man auch von der Herbart'schen Psychologie alles Metaphysische und Mathematische ab, so bleibt immer noch eine reiche Fülle von feinen und treffenden psychologischen Beobachtungen und von klaren und scharfen Begriffen übrig, die auf den gesetzlichen Zusammenhang des geistigen

[illegible] werden. Darum ist auch diese Psychologie
für die Pädagogik [illegible] fruchtbar geworden;
darum hat sie sich zu einer [illegible] erweitern und
in der Sprachwissenschaft Eingang gewinnen können. Dass sich
unter diesen Händen der [illegible] auch die Erkenntnisstheorie
anders als bei Kant gestalten musste, liegt auf der Hand.

Schon Kant's Kritik der reinen Vernunft enthält auch in
ihrem ersten Theile, der ganz nach einem psychologischen Schema
angelegt ist, [illegible] Bestimmungen
[illegible] von den Erschei-
nungen. [illegible] ein unvergängliches Verdienst
Kant's, den wahren Begriff des Seyns ein für allemal in das
[illegible] bestimmt zu haben; aber Kant
[illegible] in der transscendentalen Dialektik bei Gelegen-
heit seiner Kritik des ontologischen Beweises für das Daseyn
[illegible] Herbart [illegible] dieser richtigen
Begriffsbestimmung [illegible] man am ersten erwarten
sollte. Man darf aber wohl [illegible] dass Kant selbst der weit-
reichende Werth seiner Entdeckung nicht zum Bewusstseyn
[illegible] überschwan-
[illegible] let. von
[illegible] der Begriff der blossen
[illegible] er aber andrer-
seits [illegible] des Denkens, nicht aber des
[illegible] Hier trifft nun Herbart
[illegible] In Kant's Behauptung der Unerkennbarkeit der
Dinge an sich liegt zweierlei, nämlich nicht nur das Bekenntniss
[illegible] was sie sind, ihrer Qualität, ihrer Essenz,
[illegible] dass sie überhaupt sind, des Nichtwissens ihrer
[illegible] vom Wahrnehmen und Denken unabhängigen Existenz;
[illegible] letzteres, weil wir sie, nach Kant, eben bloss denken
können. Hinsichtlich des ersten Punktes ist Herbart mit Kant
vollkommen einverstanden, jedoch nicht desshalb, weil es dem
[illegible] Geiste an der Fähigkeit fehlt, in das innere Wesen

des Seyenden — etwa durch intellectuelle Anschauung — einzudringen, sondern aus dem allgemeinen Grunde, weil das Ansich jede Beziehung zu Anderem, also auch zu einem erkennenden Subject ausschliesst, Wissen aber überall nur in dem Auffassen von Beziehungen besteht, daher das Was des Ansichseyenden das schlechthin Unwissbare ist. Das Seyn der Dinge dagegen ist ihm nicht ein bloss gedachtes, sondern ein erkennbares. Kant hatte nämlich klar gezeigt, dass Seyn nicht etwas bedeutet, was zu dem Begriff eines Gegenstandes als ein seinen Inhalt vermehrendes Prädicat hinzugefügt werden könnte, sondern nur „die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst", also, wie diess Herbart formulirt, die absolute Position dessen, was als seyend anerkannt wird. Wir müssen, hatte Kant erläutert, aus dem Begriffe eines Gegenstandes herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen, und bei Gegenständen der Sinne geschieht diess durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen. Nur in der sinnlichen Wahrnehmung liegt hiernach die Bürgschaft für die Existenz des Wahrgenommenen. Alles dieses eignet sich Herbart an, wenn er sagt: schon in jeder Empfindung liegt die absolute Position als uns gegebene, und das Empfundene, die Qualität der Empfindung, macht darauf Anspruch, für ein Seyendes zu gelten. Aber, fährt er fort, wir besinnen uns, dass das, was wir empfinden, nur etwas Subjectives, daher Relatives, nur etwas für uns, nicht etwas an sich ist; folglich können wir ihm die selbständige Existenz nicht zugestehen. Es steht aber andrerseits auch nicht in unsrer Macht, die in der Empfindung liegende absolute Position aufzuheben; denn sie ist eine gegebene Thatsache. Wir müssen sie daher auf etwas beziehen, was nicht empfunden wird, nicht erscheint. Diess führt nun Herbart, der schon bei den Eleaten die Einsicht findet, dass die Qualität des Seyenden schlechthin einfach seyn muss, auf den Begriff einfacher und realer Wesen, als der nothwendigen Voraussetzung der Erscheinungen. Diese Nothwendigkeit ist nun zwar keine andere als die unseres Denkens;

aber sie hat zu ihrer Basis eine gegebene Thatsache, die in dem Empfinden liegende absolute Position. Ein von solcher Grundlage ausgehendes Denken ist aber nicht mehr ein blosses Denken, sondern ein mittelbares Erkennen, und das in solcher Weise nothwendig Vorauszusetzende nicht ein bloss mögliches Gedankending, sondern ein wahrhaft Reales. — Hiermit ist nun die Grundlage des Realismus der Herbart'schen Metaphysik nachgewiesen, den man als einen rational-empirischen Realismus wird bezeichnen können.

Derselbe beschränkt sich jedoch nicht auf die Erkennbarkeit der Existenz realer Wesen. Diese haben zwar mit Kant's Dingen an sich die Unerkennbarkeit ihrer Qualitäten gemein, aber wenn nach Kant die Vorstellungen des Raums und der Zeit und die Kategorien einzig und allein auf das Gebiet der Erscheinungen und deren gesetzlichen Zusammenhang angewiesen sind und über den Zusammenhang der Dinge nicht den mindesten Aufschluss geben, so verficht Herbart auf folgende Weise die entgegengesetzte Ansicht.

Nach Kant ist zwar an den Erscheinungen der Stoff in den Empfindungen gegeben, weil wir diese weder willkürlich erzeugen, noch aufheben, noch auch nur abändern können. Dagegen ertheilt ihnen unsre Einbildungskraft ihre räumlichen und zeitlichen Formen, und drückt unser Verstand ihnen in den Naturgesetzen durch die Kategorien sein eignes Gepräge auf. Formen und Gesetze der Erscheinungen sind also nicht gegeben, sondern werden erst durch die Gesetze unsers anschaulichen Vorstellens und reinen Denkens in sie hineingetragen. Hiergegen erhebt nun Herbart entschieden Einspruch. Die räumlichen Formen der sinnlichen Gegenstände und ihre zeitlichen Veränderungen sind nicht minder als ihr Empfindungsstoff gegeben. Zwar ist unsre Einbildungskraft nicht auf die Erzeugung der Formen, die wir an den sinnlichen Gegenständen wahrnehmen, beschränkt. Denn wir vermögen, wie die Geometrie und Phoronomie belegt, räumliche Gestalten und Bewegungsformen

zu ersinnen, die in der Natur nicht beobachtet werden. Aber diejenigen, die wir an den sinnlichen Gegenständen wahrnehmen, schreiben wir ihnen nicht vor, sondern sie werden uns vorgeschrieben. Unsre Vorstellungsthätigkeit ist hier nicht mehr frei, auch nicht bloss an die Beschränkungen, die ihr die Eigenthümlichkeiten der Formen des Raums und der Zeit auferlegen, gebunden; sondern sie wird zur Bildung bestimmter Formen unter unzählig vielen anderen, gleichfalls vorstellbaren, genöthigt. Für das, was sie in solcher Weise einschränkt und bindet, finden wir aber, ebensowenig als bei den Empfindungen, den Erklärungsgrund in uns. Führte nun Kant das Gegebenseyn der Empfindungen auf die Voraussetzung transscendentaler Gegenstände, die „unser Gemüth afficiren," so weist das Gegebenseyn auch der Formen auf denselben Erklärungsgrund hin. Jene Gegenstände sind aber bei Herbart die realen Wesen, die dasjenige reale Wesen, was wir unsre Seele nennen, zu inneren Zuständen, zu Empfindungen erregen, d. h. zu inneren Thätigkeiten bestimmen, die einerseits von der qualitativen Beschaffenheit der erregenden Realen, andrerseits von der des erregten Seelenwesens abhängen. Hierdurch erhalten nun die Begriffe der Substantialität und Causalität eine, nicht mehr, wie bei Kant, bloss subjective, sondern eine, wenn auch nur erst vorläufig bestimmte, objective Bedeutung. Denn die Realen, sofern sie unabhängig von einander existiren, sind Substanzen; sofern sie aber auf einander wirken (erregen und erregt werden), sind sie Ursachen. — Da nun die Formen der Erscheinungen ebenso bestimmt wie das Mannigfaltige ihres Empfindungsinhaltes gegeben sind, so kann auch ihr Erklärungsgrund nur in den causalen Verhältnissen der Realen zu einander und zu unserm Seelenwesen liegen, so müssen diese es seyn, welche die Seelenthätigkeit zur Bildung jener bestimmten Formen nöthigen. — Dasselbe gilt endlich auch von den Gesetzen der Erscheinungen. Kant behauptet auch von ihnen, dass unser Verstand sie der Natur vorschreibe. Inzwischen beschränkt doch er selbst diese Behauptung auf die allgemeine

Gesetzmässigkeit der Erscheinungen überhaupt, und gesteht zu, dass die empirischen, also die eigentlichen Naturgesetze sich nicht „vom reinen Verstande“ ableiten lassen, sondern „Erfahrung hinzukommen müsse“; sie seyen indess doch nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes.[1] Wodurch aber diese Auswahl des Besonderen aus dem Allgemeinen bedingt ist, erörtert er nicht weiter. Sie beruht in der That nur darauf, dass wir unter den unzähligen Gesetzen mathematisch bestimmter räumlicher Formen und Bewegungen diejenigen auswählen (oder wohl auch erst erfinden), unter welche sich die gegebenen räumlichen und zeitlichen Maassbestimmungen der Erscheinungen subsumiren lassen. Und so schreiben uns diese Data die Naturgesetze vor. Kann nun aber dieses Gegebene nur in den Verhaltungsweisen der Realen zu einander und zu unsrer Seele seinen Erklärungsgrund haben, so gilt diess auch von den Naturgesetzen.

Indem nun hiernach Herbart der Speculation die Befähigung vindicirt, nicht nur die Existenz realer Wesen zu deduciren, sondern auch aus den gegebenen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen und Veränderungen in der Erscheinungswelt, und aus den Vorgängen, die wir in unserm geistigen Innern beobachten, eine Erkenntniss dessen abzuleiten, was in und zwischen den realen Wesen wirklich geschieht, und dessen, was in der Erscheinungswelt blosser Schein ist, unternimmt er allerdings nichts Geringeres als, die von Kant auf die Erkenntniss der subjectiven Bedingungen der Erfahrung reducirte Metaphysik in der alten objectiven Bedeutung des Wortes, als Wissenschaft vom wahrhaft Seyenden und wirklichen Geschehen, in verjüngter Gestalt wieder aufzurichten.

Unverkennbar ist hier die Verwandtschaft der Herbart'schen Metaphysik mit Leibniz's Monadologie, von der sie sich gleichwohl in sehr wichtigen Punkten unterscheidet. Die realen Wesen Herbart's sind, wie die Monaden Leibniz's, die einfachen Substanzen, die sowohl der Körperwelt als der Welt der

seelischen Erscheinungen in allen ihren Abstufungen zu Grunde liegen und sich von den Atomen, die nur der räumlich-zeitlichen Veränderung, der Bewegung zugänglich sind, durch ihre inneren Zustände unterscheiden. Diese sind nach Leibniz ihnen anerschaffen, und in jeder Monade ist der zeitliche Ablauf derselben so prädestinirt, dass zwischen dem Wechsel der Zustände der verschiedenen Monaden kein realer, sondern nur ein idealer Zusammenhang besteht, ein gesetzlich geordnetes sich Entsprechen, prästabilirte Harmonie. Die realen Wesen Herbart's dagegen haben an und für sich nur eine einfache und unveränderliche Qualität. In innere Zustände gerathen sie erst, wenn sie einander durchdringen, wo sie sich in Folge der Gegensätze zwischen ihren Qualitäten gegenseitig zu inneren Thätigkeiten erregen, vermöge deren sie sich in ihrer Qualität behaupten, jede Aenderung derselben zurückweisen, und die daher Herbart Selbsterhaltungen der Wesen nennt, die in den Seelenwesen als Empfindungen zum Bewusstseyn kommen, in allen Wesen aber die Wurzeln desjenigen wirklichen Geschehens sind, das wir Leben und Kraftthätigkeit nennen. Leibniz hatte ferner zugestanden, dass seine Monaden auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen könnten. Er machte aber der Theologie die Concession, dass sie auf übernatürliche Weise von Gott geschaffen, aus der Urmonade effulgurirt seyen. Herbart, dem es weit weniger darum zu thun war, seine Metaphysik mit der Theologie als mit den Naturwissenschaften in Verbindung zu setzen, schweigt hierüber. Es ist aber einleuchtend, dass, da bei ihm vom Begriffe des Seyns alles Entstehen und Vergehen streng ausgeschlossen ist, die Annahme eines zeitlichen Ursprungs der realen Wesen, sey es aus Nichts oder aus einem Urwesen, auf einen unlösbaren Widerspruch führen würde. Der Ausweg einer übernatürlichen Entstehung besagt in der That nichts weiter als das Bekenntniss, dass dabei nicht allein das Wissen leer ausgeht, sondern dass sogar diese Annahme das oberste Denkgesetz, ohne welches überhaupt kein Wissen möglich ist, aufhebt. — Nicht einmal darüber, ob

in der Gesammtheit die realen Wesen ursprünglich getrennt waren, daher noch kein Causalzusammenhang zwischen ihnen bestand, nichts wirklich geschah, und diess erst mit ihrem Zusammenkommen anfing; oder ob es wenigstens für einen Theil dieser Wesen ein ursprüngliches Zusammen, daher auch Wechselwirkung gab: mit andern Worten: ob dem Natur- und Weltlauf ein zeitlicher Anfang beizulegen sey oder nicht, stellt Herbart eine bestimmte dogmatische Behauptung auf. Es genügt ihm, dass die Erfahrungsthatsachen nur durch die Voraussetzung eines Causalnexus der Elemente der Dinge begreiflich werden, und dass ihm die Causalität kein bloss subjectiver Verstandesbegriff ist, unter den wir die Zeitfolge der Ereignisse subsumiren, sondern dass er die Causalität aus dem Zusammenseyn realer Wesen von differenter Qualität erklären und als ein den Dingen immanentes Verhältniss deduciren zu können glaubt.

Die Metaphysik Herbart's ist realistisch. Indess möchte ich meinerseits doch nicht behaupten (und ich spreche diess nicht zum ersten Mal aus[6]), dass sie sich völlig frei von allen subjectividealistischen Formen zu halten vermöge, die vielmehr an manchen Stellen wie sichtbare Fäden das realistische Gewebe durchziehen. Die Qualitäten der einfachen Realen können wir uns nur nach Analogie homogener Empfindungen denken. Die „zufälligen Ansichten", nach welchen Herbart die differenten einfachen Qualitäten der Realen in Gleiches und Entgegengesetztes zerlegt, um daraus die Störungen und Selbsterhaltungen derselben abzuleiten; die kugelförmige Ausdehnung der einfachen Elemente der Materie, die er als eine nothwendige „Fiction" ansieht, um eine partielle Durchdringung derselben vorstellbar zu machen und dadurch zu dem Begriff anziehender und abstossender Kräfte zu gelangen, sind nur Gedankenbrücken, durch die er sich den Weg über einen, wie es scheint, der objectiven Erkenntniss unzugänglichen Abgrund zu bahnen sucht.

Doch absolutes Wissen nahm ja überhaupt Herbart für seine Metaphysik nicht in Anspruch, sondern Grenzen der

Erkenntniss erkannte er mit Kant an — nur dass er sie weiter hinausrückte. Zwar zu einer speculativen Psychologie und einer Naturphilosophie bietet ihm seine allgemeine Metaphysik die Prämissen dar, nicht aber zu einer speculativen Theologie. Denn obgleich er dem teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes ein grösseres Gewicht beilegt als Kant (der übrigens selbst offenbar nur ungern ihm volle Beweiskraft abspricht), so findet er doch, dass in dem ganzen Umfang der Erfahrung die Data fehlen, auf welche eine Erkenntniss des Wesens Gottes, der ihm der Unerforschliche bleibt, gegründet werden könnte, und dass es, wie er sagt, nur „erlaubt seyn muss, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, der viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüth hat als alle Philosophie. — Gerade aber wegen der Unbestimmtheit", — fährt er fort — „welche überhaupt bei diesem erhabensten aller Gegenstände die Speculation übrig lässt, darf immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja selbst der Phantasie einige Freiheit gestattet werden. Und vor allem müssen die praktischen Ideen benutzt werden, um die Lehre von Gott in sofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dieses nöthig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten aller Wesen von dem bloss mächtigen, ursprünglichen Ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgiltigen Urgrunde der Dinge. Hiezu muss nun die metaphysische Speculation mancherlei Dienste leisten. Sie muss Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das ausserweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, den Gegenüberstehenden gewidmetes Wohlwollen, hinwegnehmen. Die göttliche Wohlthat darf nicht erscheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen, erhebt; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, dass die Welt als ein grosses Cultursystem dargestellt werde, worin der Allein-Reale nur Sich selbst vervollkommne. Sondern es fördet die Religion, dass Derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt

im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlässt, als ob er keinen Theil an ihr habe; ohne Spur aller solchen Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte."[9] Schon an diesen Worten und dem, was weiter nachfolgt, lassen sich die Grundzüge von Herbart's Religionsphilosophie erkennen, in welcher er in den wesentlichsten Punkten wieder mit Kant zusammentrifft.

Eifrig war er dagegen bemüht, seine Metaphysik mit den Naturwissenschaften in enge Verbindung zu bringen. Diess bezeugen vorzüglich die seiner allgemeinen Metaphysik beigegebenen „Umrisse der Naturphilosophie", die zugleich darlegen, dass ihm der damalige Stand der erklärenden Naturwissenschaften gründlich bekannt war. Aber er selbst will diese Umrisse nicht für Lehrsätze angesehen wissen. Er war sich der Schwierigkeiten einer Naturphilosophie sehr wohl bewusst, die darin liegen, dass einerseits die allgemeinen metaphysischen Principien weit genug entwickelt seyn müssen, um Vergleichungspunkte mit den physikalischen, chemischen und biologischen Theorien darzubieten, und dass andrerseits diese Theorien als für alle Zeiten fest begründet müssen angesehen werden dürfen. Dieses letztere gilt aber nur von einigen wenigen; im Gegentheil haben die meisten naturwissenschaftlichen Theorien innerhalb der letzten 40 Jahre so grosse Umgestaltungen erfahren und scheint dieser Gährungsprocess seinem Abschluss auch jetzt noch so fern, dass schon aus diesem Grunde für eine über die allgemeinsten Grundbestimmungen hinausgehende Naturphilosophie selbst gegenwärtig noch nicht der günstige Zeitpunkt gekommen seyn möchte. Der Herbart'sche Monadismus steht zwar der physikalischen Atomistik ungleich näher als die Kant'sche Dynamik; aber mit dem Dualismus beweglicher Atome und äusserlich hinzukommender bewegender und in die Ferne wirkender Kräfte vermag sich derselbe nicht einverstanden zu erklären. Wenn Newton sein Gravitationsgesetz nur als ein *phaenomenon* bezeichnete, dessen physische Ursache zu entdecken ihm noch nicht gelungen sey, so

nimmt Herbart im Wesentlichen denselben Standpunkt ein, indem nach ihm nur von scheinbaren Kräften die Rede seyn kann. Aber als Metaphysiker glaubte er den Realgrund derselben in den innern Zuständen der einfachen Elemente der Materie, in die sie bei ihrer Durchdringung gerathen, und den verschiedenen Graden dieser Durchdringung nachweisen zu können. Ob ihm diess in befriedigender Weise gelungen ist, mag hier dahin gestellt bleiben. Jedenfalls liegt aber in jenen bewegenden Kräften, wenn sie auf Realität Anspruch machen, für den Metaphysiker ein Problem vor.

Herbart hielt jedoch überhaupt seinen metaphysischen Neubau nicht für ein vollendetes Werk, sondern war nur davon überzeugt, dass er auf einem festen Grunde ruhe. Was das Erstere betrifft, so sagt er in der Vorrede zum ersten Bande seiner Metaphysik: „Die Acten der Metaphysik sind nicht geschlossen und können noch lange nicht geschlossen werden. Diese Wissenschaft muss nach vielfältigen Misshandlungen ganz von neuem bearbeitet werden. Und die Arbeit kann nicht in demselben Augenblicke, da sie von vorn an wieder vorgenommen wird, auch für geendigt gelten.“ Er verwahrt sich daselbst sogar gegen die Meinung, als sey es seine Absicht, eine neue Schule zu stiften. Spinoza und die Metaphysiker vor Kant überhaupt hinsichtlich der Lehre vom Seyn diesem letzteren gegenüberstellend, tritt er entschieden auf Kant's Seite und rechnet sich desshalb zu seiner Schule. Und nicht allein in dieser Beziehung war er ein Nachfolger Kant's, sondern auch als Kritiker, obwohl nicht als Kritiker des Vernunftsvermögens. Denn dieses zuerst auszumessen und seine Grenzen zu bestimmen und dann die Metaphysik zu kritisiren, hielt er allerdings für ein verfehltes Unternehmen, weil alle Begriffe, durch die wir unser Erkenntnissvermögen denken, metaphysische Begriffe sind. In diesen aber, z. B. in dem Begriffe des einheitlichen Dinges mit einer Mehrheit von Eigenschaften, in den Begriffen der Veränderung, des Verhältnisses der Ursache zu der aus ihr hervorgehenden Wirkung, des sich selbst wissenden

und bestimmenden Ichs, entdeckte er Widersprüche, die es unmöglich machen, sie als wissenschaftlich gültige Begriffe anzuerkennen, obgleich sie die Autorität der Erfahrung für sich in Anspruch nehmen. Die gemeine Erfahrung und zum Theil selbst die Erfahrungswissenschaften arbeiten mit logisch ungültigen Begriffen, die einer Berichtigung bedürfen, die sie logisch denkbar macht und doch zugleich dem, was an ihnen erfahrungsmässig feststeht, gebührende Rechnung trägt. Eine Kritik der Erfahrungsbegriffe ist das Erste, womit nach Herbart die Metaphysik anzufangen hat, und nach deren Berichtigung erst eine Theorie des Erkenntnissvermögens und eine Bestimmung seiner Grenzen ausführbar wird. Ein genauer Kenner der Geschichte der Philosophie, zeigte er, dass jene Widersprüche in den Erkenntnissbegriffen theils schon im Alterthum, theils erst in der neueren Zeit bemerkt, aber meistens zu leicht genommen worden sind, indess er gerade in ihnen die Darlegung der eigentlichen Grundprobleme der Metaphysik findet. Er erweiterte damit die Kritik, welche Kant in den Paralogismen der reinen Vernunft, den Antinomien und in der Beurtheilung der Beweise für das Daseyn Gottes mit so grossem Scharfsinn durchgeführt hatte. Herbart's Kritik der Begriffe und seine historisch-kritischen Bemerkungen über die metaphysischen Probleme haben einen bleibenden Werth, kein künftiger Denker, der unbefriedigt durch Herbart, andre Lösungen versucht, wird sie unbeachtet lassen können, und die Geschichte der Philosophie wird auch nach dieser Seite hin Herbart einen Platz neben Kant anzuweisen haben.

Aber nicht bloss als Metaphysiker, sondern auch als Ethiker war Herbart in ähnlichem, nämlich in weiterem Sinne ein Nachfolger Kant's. Denn gleichwie er als das grösste Verdienst desselben um die Metaphysik seine Begriffsbestimmung des Seyns bezeichnet, so rühmt er hinsichtlich der Ethik sein Bestreben, den Begriff des Sollens richtig aufzufassen, so dass Kant nahe daran war, die gänzliche Unabhängigkeit beider Begriffe von einander und damit die radicale Verschiedenheit der Aufgaben der

Metaphysik und der Ethik zu erkennen. In der That hebt Kant den Gegensatz zwischen Naturnothwendigkeit und moralischer Nothwendigkeit scharf hervor, wonach die letztere nicht das ist, was seyn oder geschehen muss, sondern das was seyn und geschehen soll, d. i. was einzig und allein werth ist, durch Wollen und Handeln verwirklicht zu werden. In der Werthschätzung des Guten um seiner selbst willen, in der ausschliesslichen Beziehung des Prädicats „gut“ auf den Willen, in der Achtung für das moralische Gesetz, welche allein für das den wahrhaft sittlichen Willen charakterisirende Motiv gelten darf — in alledem zeigt es sich, dass für Kant die praktische Philosophie weder eine beschreibende noch eine erklärende, sondern eine dem Wollen und Handeln Normen vorschreibende Wissenschaft ist, und dass ihm die Giltigkeit dieser Vorschriften ausschliesslich auf der Erkenntniss ihres nicht bloss relativen und subjectiven, sondern ihres absoluten, nicht einmal bloss auf die menschliche Persönlichkeit beschränkten Werthes beruht. Darum preist es auch Herbart als ein hohes Verdienst Kant's, die Ethik von allem Eudämonismus, auch dem verfeinertsten, von allen egoistischen Motiven gründlich gereinigt zu haben. Völlig einverstanden mit ihm war er daher auch darin, dass der Werth des sittlichen Wollens nicht in seinen Zielen, den zu erstrebenden Gütern, sondern in der Form des Wollens zu suchen sey. Diese fand nun Kant in seinem moralischen Gesetz, der höchsten formalen Vorschrift, nach welcher die praktische Vernunft durch ihren kategorischen Imperativ dem Willen sich zu richten gebietet. Die Berechtigung zu diesem Gebot sah er in seiner Allgemeingiltigkeit, durch welche es Anspruch auf Achtung, auf unbedingte Werthschätzung erlange.

Hier beginnen nun aber Herbart's Bedenken gegen die Zulänglichkeit der Kant'schen Grundlegung zur Moralphilosophie. Die Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ setzt eine

Beurtheilung der Tauglichkeit der Maximen zu Principien einer allgemeinen Gesetzgebung voraus. Die Hinweisung auf das Allgemeine, auf das, was Alle wollen können, schliesst zwar die selbstsüchtigen Maximen des Einzelwillens aus, enthält aber keine positive Bestimmung und bringt sogar die Ethik in die Gefahr, dass sich der aus ihr verwiesene Eudämonismus wieder in sie einschleiche. Denn eine Maxime, welche das Wohlbefinden, die Glückseligkeit Aller beabsichtigte, würde hiernach nicht verwerflich und doch nicht rein moralisch seyn. Jedenfalls ist hier der Beurtheilung ein weiter Spielraum überlassen, der, wenn er nicht durch positive Bestimmungen beschränkt wird, auf einen inhaltsleeren, hohlen Formalismus zu führen droht. Die praktische Vernunft gebietet nach Kant dem Willen, sich nach dem moralischen Gesetz zu richten. Aber sofern sie gebietet, ist sie selbst Wille. Da jedoch der sittlich vernünftige Wille von dem selbstsüchtigen widersittlichen zu unterscheiden ist, so kann nicht der Wille als solcher der Gesetzgeber seyn, sondern es muss ihm die Einsicht von dem vorausgehen, was allein unbedingt werth ist, als Gesetz zu gelten; die Berechtigung des Gesetzes zu gebieten kann demnach nur durch eine von allem Wollen unabhängige Werthbeurtheilung nachgewiesen werden. Und da es dabei auf die Bestimmung der Form des Willens ankommt, so kann diese Beurtheilung sich allein auf Willensverhältnisse beziehen. Urtheile, welche über solche in scharfe Begriffe gefasste Willensverhältnisse unwillkürlich und mit unmittelbarer Gewissheit Beifall oder Missfallen aussprechen, nennt Herbart ästhetische Urtheile, weil es mit der Beurtheilung der Werke der schönen Kunst und Poesie, wo gleichfalls nur Formen und Verhältnisse das sind, worauf sich Wohlgefallen und Missfallen bezieht, die gleiche Bewandtniss hat. Solche Urtheile über Willensverhältnisse begründen nun Herbart's logisch-gegliedertes System der sittlichen Musterbegriffe oder praktischen Ideen, als der Regulative für das sittliche Leben sowohl des Einzelnen als der menschlichen Gesellschaft. An ihrer Spitze steht

die Idee der innern Freiheit, als der geforderten Einstimmigkeit des Willens mit der sittlichen Einsicht, und diese letztere kommt in den Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung zum klaren Bewusstseyn. Diese Ideen treten nun bei Herbart an die Stelle des kategorischen Imperativs. Keine von ihnen darf auf Kosten der andern hervorgehoben und vorzugsweise zur leitenden Maxime gemacht werden; denn diess führt zu moralischer Einseitigkeit, „bei der ein von der einen Seite sehr vernünftiges Leben von mehreren andern Seiten höchst unvernünftig werden kann. Wer aber“, sagt Herbart, „dieselben (die Ideen) aufzufassen und gleichmässig in sich wach zu erhalten sich bemüht, der wird in ihnen jene sanfte Führung finden, von der Plato so oft redet, freilich aber nicht gewaltsame Nöthigung, an die man sich seit Kant's kategorischem Imperativ so gewöhnt hat.“[10] Tugenden und Pflichten ergeben sich erst durch Anwendung der Ideen auf die concreten Verhältnisse des menschlichen Daseyns. Sie zu entwickeln ist erst die zweite Aufgabe der praktischen Philosophie, nachdem durch die Ideenlehre der Grund dazu gelegt worden. Diese enthält auch in den Ideen des Rechts und der Vergeltung die Fundamente des Naturrechts, das nicht, wie bei Kant und Fichte, von der Moral gänzlich losgerissen werden darf.

Kant war vor allem darauf bedacht, der Moral ihre ernste Strenge zu wahren. Daher fand er den reinsten Ausdruck eines wahrhaft guten Willens in dem Begriffe der Pflicht, als der Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Auf den Pflichtbegriff gründete er den der Tugend und stellte der Pflicht schroff die Neigung gegenüber, indem ihm für das sicherste Kennzeichen einer tugendhaften Handlung, d. i. einer Handlung aus Pflicht, das Bewusstseyn galt, dass diese nicht aus Neigung, vielleicht sogar gegen dieselbe entsprungen sey. Schon Schiller nahm an diesem Rigorismus der Kant'schen Moral, wie er es nannte, Anstoss. Er fand, dass auf diesem Standpunkt die zarteren Tugenden, wie Liebe und Freundschaft, nicht

in ihrem wahren Lichte erscheinen, und setzte dem Sittlicherhabenen der Pflicht das Sittlichschöne, wie es sich in der Gesinnung und Handlungsweise der schönen Seele ohne Kampf mit widersittlichen Neigungen still vollzieht, zur Seite. Aber trotz seines Ausspruchs: „Der Mensch muss lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe erhaben zu wollen", gedachte er doch keineswegs die moralische Gesinnung auf eine ästhetische Stimmung des Gemüths zurückzuführen. Er betrachtete vielmehr die „ästhetische Erziehung des Menschen" nur als eine Vorstufe zur sittlichen Charakterbildung und bemerkte ausdrücklich, dass im Affect, wo die Harmonie der Seelenkräfte gestört ist, die ästhetische Bildung nicht mehr ausreiche, dass dann die gebietende Vernunft in der Stimme des Gesetzes sprechen, „die schöne Seele sich in eine erhabene verwandeln müsse." Und so blieb er doch hinsichtlich des Moralprincips Kant treu.[11]

Mindestens ebenso fern wie Schiller lag es Herbart, die Moral ihrer ernsten Würde entkleiden und in einen weichlichen Schönheitscultus auflösen zu wollen. Aber Schiller nimmt doch eigentlich nur die edleren Neigungen gegen Kant's moralische Verurtheilung der Neigungen überhaupt in Schutz. Es würde ein grosser Irrthum seyn, wenn man den ästhetischen Urtheilen Herbart's, aus denen die sittlichen Ideen hervorgehen, eine verwandte Bedeutung beilegen wollte. Sie haben mit sympathischer Zuneigung und antipathischer Abneigung nichts zu thun; denn sie beziehen sich nicht auf solche Werthe, welche gewisse Willensverhältnisse für das Subject haben, sondern einzig und allein auf die Werthe, welche, ganz abgesehen von dem Subject und seinen Interessen, den objectiv aufgefassten Willensverhältnissen zukommen. Das Subject entäussert sich dabei alles Einflusses und giebt sich ganz dem Vorgestellten hin, ohne alles Begehren und Wollen. Kant's Gesetzesmoral ist in den Augen Herbart's zwar rein und kraftvoll, aber einseitig. Sie betont zu überwiegend das Handeln und findet nicht für die edle Gesinnung einen vollbefriedigenden Ausdruck. Sie erhält

dadurch eine allzu juridische Färbung, die wohl bei den Ideen des Rechts und der Vergeltung am Platze ist, nicht aber die zarteste Blüthe der Sittlichkeit, das reine Wohlwollen, und die sittliche Vollkommenheit in das rechte ideale Licht stellt. Hier bedurfte Kant's Gesetzesmoral nicht nur einer Ergänzung durch das Sittlichschöne, sondern auch des schärferen Nachweises, dass die von Kant selbst so nachdrücklich betonte unbedingte Hochschätzung des Guten um seiner selbst willen ihrem ganzen Umfange nach in ästhetischen Urtheilen über bestimmt angebliche einfache Willensverhältnisse ihre Wurzeln hat. Die Schönheit der Tugend anzuerkennen zeigt sich zwar manchmal Kant bereit genug, aber immer doch ängstlich besorgt, dass dem Guten etwas von seiner ernsten Würde entzogen werde, wenn man es dem Schönen allzu nahe rücke, oder es gar mit diesem auf eine gemeinsame Quelle zurückführe.

Noch ist aber ein Punkt zu berühren, in welchen Herbart nicht bloss Kant's Moral ergänzt, sondern als entschiedener Gegner auftritt.[12]

Um der gesetzgebenden praktischen Vernunft ihre selbständige Würde, um dem Moralgesetze eine höhere Bedeutung als die eines blossen Naturgesetzes zu sichern, forderte Kant Autonomie der Vernunft. Aber diese war, wie schon zuvor bemerkt wurde, bei ihm die Autonomie, nicht der sittlichen Einsicht, sondern des Willens. Diess führte ihn auf das Postulat der transscendentalen Freiheit des sich selbst besimmenden Willens, von der er zugab, dass sie theoretisch nicht erweislich sey, die ihm aber eine nothwendige Voraussetzung war und in der That werden musste, wenn dem Willen das Amt des Gesetzgebers übertragen wurde. Hiermit bekannte er sich zum Indeterminismus. Gleichwohl aber einsehend, dass es erfahrungsmässig ein motivloses Wollen gar nicht giebt, dass der Wille des Menschen immer entweder durch sinnliche egoistische Triebfedern oder durch vernünftige Beweggründe determinirt wird, suchte er diesen Widerspruch zu lösen durch die Distinction zwischen dem Menschen

als Sinneswesen und als intelligibles Wesen. In der ersteren Beziehung ist der Mensch ein Glied der Erscheinungswelt, in der alles was geschieht nach dem Causalgesetz mit unabänderlicher Nothwendigkeit determinirt ist; als intelligibles Wesen ist er aber ein Ding an sich, und hier ist Raum vorhanden für eine andre Art von Causalität als die, welche in der Sinnenwelt herrscht, für die absolute Freiheit eines sich selbst bestimmenden Willens. Ist nun derselbe einzig und allein der Urheber des Moralgesetzes, so wird dasselbe schon zu einer rein zufälligen und darum ganz unbegreiflichen That dieses Willens. Aber Kant geht sogar noch weiter. Er unterscheidet überhaupt einen empirischen und einen intelligiblen Charakter des Menschen. Der erstere bezeichnet seine Sinnesweise als Erscheinungswesen, der zweite seine Denkweise als intelligibles Wesen. Der intelligible Charakter ist aber die Wurzel des empirischen, dem er während der ganzen Lebenszeit des Menschen sein Gepräge giebt. Das intelligible Wesen hat sich seinen Charakter durch einen ausserhalb aller Zeit liegenden, daher nie zur Erscheinung kommenden Act seiner freien Selbstbestimmung selbst gegeben. Er kann aber gut oder böse seyn, und darnach bleibt es auch der Mensch zeit seines Lebens. Die transscendentale Freiheit lässt daher auch einen aller Moralität schlechthin entgegengesetzten, ursprünglich bösen Willen zu, und Kant steht nicht an, einen solchen bei Menschen, die, wie er sagt, von Kindheit an sich als „geborene Bösewichter“ zeigen, anzunehmen.

Dass nun durch diese Consequenzen der Kant'schen Freiheitslehre eine radicale Besserung des Menschen unmöglich gemacht; dass zuletzt alle Zurechnung aufgehoben wird, weil sie Schuld und Verdienst in einen Willensact verlegt, von dem keine Spur der Erinnerung im Bewusstseyn zurückgeblieben ist; dass in ihr nichts weniger als ein fester Stützpunkt der Moralität zu finden ist, — diess stellte Herbart in's hellste Licht. Den Grundfehler entdeckte er in der Annahme eines sich selbst bestimmenden Willens, eines Begriffs, dessen unheilbare innere Widersprüche er

nachwies. Der Wille kann sich nicht selbst determiniren, und er thut diess auch sogar in der Willkür nicht. Eine indeterministische Freiheit ist daher weder logisch denkbar, noch wird sie durch Thatsachen gerechtfertigt, noch ist sie mit dem Interesse der Moralität vereinbar. Durch alles dieses wird im Gegentheil auf einen Determinismus hingewiesen, jedoch nicht auf jenen äusseren fatalistischen Spinoza's und der Materialisten, welcher den Menschen als sinnliches und geistiges Wesen wie ein willenloses Glied in einer Kette von Ereignissen betrachtet, die sich mit eiserner Naturnothwendigkeit entwickeln, sondern auf einen innern Determinismus, wie ihn schon Leibniz vertrat, bei welchem die Einsicht einer Person den Willen derselben Person bestimmt. Kant's Autonomie des Willens wandelt sich dadurch um in eine Autonomie der Person, der sowohl die Einsicht als der Wille zueigen ist. An die Stelle der transscendentalen Freiheit tritt daher bei Herbart die innere, die sittliche Freiheit, die aber keine vollendete Thatsache, sondern eine Idee ist, die zu verwirklichen dem Menschen als die Aufgabe zufällt: sich von den Banden seiner sinnlichen und widersittlichen, ihn fortwährend zum Egoismus hinziehenden Natur loszureissen, und sich in seinem Lebenslauf, im Wollen und Handeln, einzig und allein nach den untrüglichen Leitsternen der sittlichen Ideen zu richten. Je mehr ihm diess gelingt und er dadurch zu innerer Harmonie zwischen seinem Wollen und seiner sittlichen Einsicht gelangt, um so mehr wird er sittlich frei. Die unveränderliche Gleichheit der Beurtheilung des Werthes und Unwerthes seines Wollens und die Reue, die ihn ergreift, wenn er sie unbeachtet liess oder sich handelnd mit ihr in Widerstreit setzte, treibt ihn fortwährend an, die Lösung dieser seiner Aufgabe zu versuchen; und bei jedem neuen gelungenen Versuch erstarkt sein sittlicher Wille, und empfängt seine innere Freiheit einen Zuwachs. Kant's grosses Wort: „du kannst, denn du sollst,“ enthält zwar keinen Beweis für das Können, wohl aber, da das Bewusstseyn des Sollens, als dessen, was allein unbedingt werth ist zu

geschehen, unabänderlich feststeht, einen vollgiltigen Grund, das Können vorauszusetzen, an dasselbe zu glauben.

Wie schon bemerkt, ist Herbart's Determinismus unvereinbar mit allen Formen des Spinozismus und Materialismus. Denn er setzt Wesen voraus, in welchen der Erregbarkeit von aussen her eine innere Selbständigkeit des Denkens, Erkennens und Wollens gegenübersteht, reale Wesen, Monaden im Sinne Herbart's. Und so reicht hier seine realistische Metaphysik seiner Ethik, die streng idealistisch ist, die Hand und bereitet derselben die Stätte vor. Diese durchweht ein platonischer Geist innerer Seelenharmonie, und keine Richtung bekämpfte Herbart energischer als die, welche die Ethik in Physik aufgehen lassen, sie zu einer theoretisch erklärenden Wissenschaft stempeln wollte. Er wahrt ihr streng ihren vorbildlichen, auf absoluten Werthbestimmungen beruhenden selbständigen Charakter.

Aus der Anwendung der Ethik auf den Menschen als Einzelwesen und als gesellschaftliches Wesen und durch Verbindung mit der Psychologie entspringen Herbart's Lehren von der Erziehung und vom Staate. — Als das Ziel der Erziehung bezeichnet er die Bildung eines edlen und festen sittlichen Charakters, der sich in allen Verlockungen und Stürmen des Lebens als dauerhaft bewährt und, da die ethischen Ideen das Höchste und Heiligste sind, was der Mensch kennt, ihm zugleich eine religiöse Stimmung geben. Nicht nur die Regierung der Zöglinge, Gewöhnung und Zucht sollen auf dieses Ziel hinsteuern, sondern auch der Unterricht. Alle Erwerbung von Kenntnissen und Fertigkeiten soll darauf hinarbeiten, ein erziehender Unterricht seyn. Die Mittel zur Erreichung dieses Ziels können nur aus der Psychologie geschöpft werden, da diese über die allmähliche Entwickelung unsrer geistigen Fähigkeiten Aufschluss und dadurch die richtigen Methoden an die Hand giebt, zu jenem Ziele zu gelangen. Für Herbart, der schon als noch sehr jugendlicher Erzieher Erfahrungen machte und diese mit seinen bereits damals

feststehenden leitenden Gesichtspunkten in innern Zusammenhang zu bringen wusste, war und blieb die Pädagogik während seines ganzen Lebens eine wahre Herzenssache; er wurde nicht müde, sie auf alle Weise theoretisch und praktisch zu fördern. Und auf diesem Felde hat er in der That sich vielseitiger Anerkennung und namhafter Erfolge zu erfreuen gehabt; seine Lehren haben sich als fruchtbar erwiesen und gewinnen in der Gegenwart eine immer weitere Verbreitung und ein fortwährend steigendes Ansehn. — In der Lehre vom Staat unterscheidet Herbart die Natur des Staats, das, was er wirklich ist, von seinem ethischen Musterbild, dem, was er seyn soll. Der Staat ist ihm „Gesellschaft geschützt durch Macht", und sein Zweck „die Summe aller Zwecke aller Gesellschaft, die sich auf seinem Machtgebiet gebildet hat oder noch bilden wird." Die in der Gesellschaft überhaupt, daher auch im Staat wirksamen Kräfte sind ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte, die Bewegungen hervorbringen und sich in's Gleichgewicht zu setzen streben. Es giebt daher eine Statik und Mechanik des Staats, deren Grundriss Herbart mit scharfen Strichen entwirft. Die Macht des Staats soll aber im Dienste der gesammten sittlichen Ideen stehen, sich also nicht bloss auf den Schutz des Rechts, auf die gerechte und billige Austheilung von Lohn und Strafe erstrecken, sondern auch in einer wohlwollenden Verwaltung, in der Förderung der sittlichen Cultur, in der Gewährung einer mit der gesellschaftlichen Ordnung verträglichen individuellen Freiheit, in der Hebung des Gemeinsinns sich als eine sittliche Macht kund geben, damit zuletzt die Staatsgesellschaft zu einem vom Geiste aller sittlichen Ideen beseelten und durchdrungenen Gemeinwesen werde.

Nur kurz mag hier noch angedeutet werden, dass Herbart auch um die Aesthetik im engern Sinne, die Lehre vom Natur- und Kunstschönen, sich sehr verdient gemacht hat, obgleich er hier nur fruchtbare Keime ausstreute, deren Entwickelung und Verwerthung er Nachfolgern überliess, die er denn auch gefunden

hat. Gleichwie er in der Ethik nicht dabei Beruhigung fassen konnte, dass die Form des Willens das ist, was ihm seinen Werth ertheilt, sondern es für nöthig fand, diese Form durch ein System von Willensverhältnissen genauer zu bestimmen, so genügt ihm auch in der Aesthetik nicht die allgemeine Bemerkung, dass das Wohlgefallen an dem Schönen sich nicht auf seinen materiellen Inhalt, sondern auf seine Form bezieht. Denn auch hier sind es bestimmte qualitative oder quantitative Verhältnisse, an denen dieses Wohlgefallen haftet. Sie sind aber ebenso verschieden wie die Gebiete des Schönen: andre im Reiche der Farben und Gestalten als in dem der Töne und Laute, andre im Simultanschönen als im Successivschönen, in dessen Bereich auch die Poesie fällt. Soweit sie bereits klar erkannt sind und feststehen, sind sie zwar durch mancherlei Versuche empirisch gefunden worden; aber die Erfahrung dictirt nicht das Wohlgefallen an ihnen, sondern ruft dasselbe nur in der Seele hervor, und die Psychologie hat weitere Aufklärung darüber zu geben, unter welchen Bedingungen der Widerstreit psychischer Kräfte zum Missfallen oder andrerseits die Ueberwindung desselben durch Einigung des Widerstreitenden zum Wohlgefallen führt. Ueberall muss aber die Kunstform von dem Kunsteffect unterschieden werden. Nur in der ersteren hat das objective, das classisch Schöne seinen Sitz, der Effect ist nur auf subjective psychische Erregung berechnet. — Man hat wohl diese Zurückführung der ästhetischen Beurtheilung auf Formen, Maasse und Verhältnisse allzu äusserlich gefunden und entgegnet, dass die sinnige Veranschaulichung einer Idee hauptsächlich dasjenige sey, was den Werth eines Kunstwerks bestimme; aber selbst da, wo dieses der Fall, muss die Form, in welcher die Idee in die Anschauung tritt, der Idee entsprechen, und auch dieses ist ein Verhältniss.

Hiermit sey der Versuch, von der Denkarbeit Herbart's und dem Charakter seiner Philosophie eine gedrängte Uebersicht zu geben, geschlossen. Es bleibt mir nur noch übrig, die

Aufnahme, die seine Philosophie gefunden, mit wenigen Worten zu besprechen. Sie war keine günstige. Herbart's System fehlte vor Allem ein Schlagwort, das man hätte auf seine Fahne schreiben, und von dessen Neues und Grosses versprechender Bedeutung man eine starke und weitreichende Anziehungskraft hätte erwarten können.[13] Sein System knüpfte nicht an diesen oder jenen Lieblingsgedanken des Zeitgeistes an, es stemmte sich im Gegentheil wider die herrschend gewordene Strömung. Es verkündigte nicht eine neue paradoxe Weltanschauung, sondern führte im Grossen und Ganzen zu Kant's Ansicht über die Weltstellung des Menschen und das Maass seines Wissens und Könnens zurück. Die Schriften Herbart's, ausgezeichnet durch einen edeln und kernigen Styl, leiden zwar nicht an einer schwerfälligen Terminologie und unverständlichen abstrusen Redewendungen, aber ihr Studium fordert ein unausgesetztes, keine Mühe scheuendes scharfes Nachdenken, das nicht zum voreiligen Abschluss der Gedankenreihen hindrängt. Diese Eigenschaften der Herbart'schen Schriften setzen Leser voraus, welche geneigt sind, unbefangen sich der Untersuchung hinzugeben, sich durch die abstracte Fassung derselben, die oft daran erinnert, dass Herbart durch die Schule Fichte's hindurchgegangen war, nicht abschrecken, durch die, zwar immer lehrreichen, aber die Begriffsentwickelung, besonders in den späteren Schriften, zuweilen unbequem unterbrechenden polemischen Excurse nicht stören zu lassen, und ohne Voreingenommenheit die Endergebnisse ruhig abzuwarten. Wie grossen Werth auch Herbart darauf legte, dass die praktische Philosophie Gemeingut werde, dass sie alle Lebenskreise von der Familie bis zum Staate durchdringe und die Religion stütze und vor Verunreinigung bewahre — die theoretische Philosophie blieb ihm immer ausschliesslich eine Sache der wissenschaftlichen Forschung, die keineswegs geeignet ist, zum Gegenstand von Tagesverhandlungen und von der günstigen Meinung der dilettantischen Menge abhängig gemacht zu werden. — Aus allen diesen Gründen konnte Herbart's Name nicht so populär werden wie

die Namen der drei idealistischen Nachfolger Kant's, oder, obwohl erst spät, Schopenhauer's, auf den übrigens Herbart zuerst aufmerksam machte. Und diess änderte sich auch nicht wesentlich, nachdem sich um Herbart eine Schule gebildet hatte, die seine Lehren zu erläutern, zu verbreiten und weiter zu entwickeln strebte. Ignoriren liess er sich nun freilich nicht mehr, man musste sich entschliessen, ihm einen ehrenvollen Platz in der Entwickelungsgeschichte der nachkantischen Philosophie einzuräumen. Wenn er sich nun uns, wegen seiner fundamentalen Berührungspunkte mit Kant, vorzugsweise als der selbständige Fortbildner der kritischen Philosophie dargestellt hat, so kann diess heutzutage, wo vielfach das Bedürfniss sich kundgiebt, zur kritischen Besonnenheit Kant's zurückzukehren, Herbart's Ruhm nicht mehr beeinträchtigen. Bewundern müssen wir vielmehr die beharrliche Ausdauer, mit der er sich diese Besonnenheit zu erhalten wusste und, unbeirrt durch die Hindernisse, die ihm die philosophische Richtung seiner Zeit entgegenstellte, den Weg verfolgte, den er als den einzig richtigen erkannt hatte. Er that diess mit völliger Resignation. In dem Vorwort zu einer seiner kleineren Schriften vom Jahre 1822 sagte er am Schlusse:[14] „Man kann die Zeit nicht wählen, in der man leben und wirken möchte; ich gebrauche meine Tage nach Gelegenheit und Kraft; wie Andre das benutzen werden, was ich biete, das fällt ihrem Willen und ihrer Verantwortung anheim.“ Aber Herbart's tiefe wissenschaftliche Untersuchungen sind nicht verloren gegangen; sie wirken noch immer belebend und anregend fort bei Anhängern sowohl als bei Gegnern; und sie werden diess thun in jedem Zeitalter, in welchem der philosophische Geist die alten Probleme auf's neue in Angriff nehmen wird. Und so haben wir denn vollen Grund, das Andenken dieses Mannes, der sein ganzes Leben und seine gewaltige Denkkraft ungetheilt und ohne alle Rücksicht auf lohnende Erfolge mit selbstloser Aufopferung der Wahrheitsforschung widmete, dessen edle und würdevolle Persönlichkeit ganz in Einklang mit seinen Lehren stand, und der somit im Leben

wie in der Wissenschaft sich als wahren Philosophen erwies, — wir haben vollgiltigen Grund das Andenken Herbart's mit inniger Verehrung zu feiern:

denn was dem Mann das Leben
Nur halb ertheilt, soll ganz die Nachwelt geben.

ANMERKUNGEN.

1. Ausführliche Mittheilungen über Herbart's Leben, seinen Bildungsgang und seine wissenschaftliche Wirksamkeit enthält Hartenstein's Einleitung zu seiner Ausgabe der kleineren philosophischen Schriften Herbart's (3 Bände, Leipzig 1842—43). Nachträge hierzu giebt Ziller in den von ihm herausgegebenen „Herbartischen Reliquien" (Leipzig 1873). Vgl. auch Allihn: Ueber das Leben und die Schriften Herbart's in der Zeitschrift für exacte Philosophie I, 55 ff.

2. Vgl. meine Abhandlung: Ueber Locke, den Vorläufer Kant's, in der Zeitschrift für exacte Philosophie II, 1, und Hartenstein: Ueber Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben (Historisch-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1870. S. 305).

3. Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 24 f. der Hartenstein'schen Separatausgabe v. 1853).

4. Kritik des vierten Paralogismus der reinen Vernunft nach der ersten Ausgabe (S. 645 u. 647 Hartenstein).

5. Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 12).

6. Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 31).

7. Kritik der reinen Vernunft S. 629 u. 143. Prolegomena § 36.

8. Vgl. m. Abhandlung: Ueber die Wandelungen der Begriffe des Idealismus und Realismus und die idealistische Seite der Herbart'schen Metaphysik, in der Zeitschrift für exacte Philosophie V, 121.

9. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie § 155 (Werke, herausg. v. Hartenstein. I, 277 ff.).

10. Lehrbuch z. Einleitung in die Philosophie § 95. Anmerk. (Werke I, 144).

11. Vgl. m. Vortrag: Ueber die Stellung Schiller's zur Kant'schen Ethik, in den Berichten der philolog. histor. Classe der K. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften v. J. 1859. S. 176.

12. Vgl. hierüber meine Schrift: Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit (Lpzg. 1867).

13. Zu der später von der Schule Herbart's angenommenen Bezeichnung seiner Philosophie als „exacter Phil." habe ich vielleicht den ersten Anstoss gegeben, da ich in der Schrift: Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie (Lpzg. 1834) S. 22 sagte: „Er geht damit um, die Philosophie zu einer exacten Wissenschaft zu erheben." Auch jetzt glaube ich noch, dass dadurch die Tendenz H.'s richtig charakterisirt wird, die Tendenz nämlich, in der gewissenhaften Genauigkeit der Untersuchungen mit den exacten Wissenschaften zu wetteifern, gleichmässig den Thatsachen der Erfahrung und den logischen Denkgesetzen Genüge zu leisten und, wo es nur möglich, sich der Hilfe der Mathematik zu bedienen, um dadurch den allgemeinen Begriffen concretere Bestimmungen zuzuführen, durch welche die Theorien mit der Erfahrung näher vergleichbar werden. Aber solche strenge Anforderungen waren nicht eben geeignet, Herbart's Namen populär zu machen. Von der andern Seite aber gab diese Benennung der Herbart'schen Philosophie Veranlassung, namentlich an die mathematische Psychologie und die Naturphilosophie H.'s unbilliger Weise den Maassstab der heutigen mathematischen Physik anzulegen, wobei nur diess vergessen wurde, dass diejenigen Theile der letztern, die jetzt als feststehend betrachtet werden können, erst nach langen Kämpfen und mehrfachen Umwandlungen zur Stabilität gelangt sind. Es wird genügen beispielsweise an den späten Sieg der Undulationstheorie des Lichts über die Emissionstheorie zu erinnern.

14. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden (Werke VII, 133).

LEIPZIG,
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

ARISTOTELISCHEN PHILOSOPHIE

FÜR DIE GEGENWART.

AKADEMISCHE ANTRITTSREDE,

GEHALTEN

AM 21. NOVEMBER 1871

VON

DR. RUDOLF EUCKEN,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BASEL.

BERLIN.
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1872.

LEIPZIG,

DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

UEBER DIE BEDEUTUNG

DER

ARISTOTELISCHEN PHILOSOPHIE

FÜR DIE GEGENWART.

AKADEMISCHE ANTRITTSREDE,

GEHALTEN

AM 21. NOVEMBER 1871

VON

DR. RUDOLF EUCKEN,

ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BASEL.

BERLIN.

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1872.

SEINER HOCHVEREHRTEN MUTTER

FRAU

IDA EUCKEN GEB. GITTERMANN

IN

HERZLICHER LIEBE UND DANKBARKEIT

DER VERFASSER.

Hochgeehrte Anwesende!

Wenn ich einem ehrenvollen Rufe der hohen Behörden Folge leistend in eine altberühmte wissenschaftliche Gemeinschaft eintrete, so ist neben dem Dank für das mir dadurch bewiesene grofse Vertrauen mein erstes Gefühl, wie sehr ich in meiner Wirksamkeit Ihres freundlichen Wohlwollens bedarf; und um diese gütige Gesinnung bitte ich vor allem heute, wo ich es wage, Sie für eine den Aristoteles betreffende Frage um Ihre geneigte Theilnahme zu ersuchen. Freilich möchte ich Sie damit nicht in entlegene Zeiten führen, sondern Sie vielmehr bitten, mit mir die Bedeutung einer Thatsache zu erwägen, die für die Philosophie recht eigentlich eine Tagesfrage ist -- die Thatsache des Wiederauflebens des Aristotelischen Studiums in der Gegenwart. Während nämlich im vorigen Jahrhundert nur einzelne Schriften des grofsen Philosophen einen allgemeineren Einflufs behaupteten*), während selbst ein

*) So sagt Lessing in der Recension von Curtius Ausgabe der Poetik (Berlin. Zeitung 1753): „Unter allen Schriften des Aristoteles sind seine Dichtkunst und Redekunst beinahe die einzigen, welche bis auf unsere Zeiten ihr Ansehen nicht nur behalten haben, sondern noch fast täglich einen neuen Anwachs desselben gewinnen."

Mann wie Kant sich von Mifsverständnifs wichtiger Punkte seiner Lehre nicht frei erhielt, ist seit den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts das Interesse für seine gesammte Weltanschauung neu erwacht, und es hat sich dasselbe seitdem fortdauernd in dem Mafse gesteigert, dafs das Studium des Aristoteles nunmehr in den Vordergrund der philosophischen Bewegung getreten ist. Weit über den geschlossenen Kreis einzelner Schulen hinaus wurden viele bedeutende Männer von durchaus abweichenden Richtungen gleichmäfsig von dem alten Denker angezogen und dauernd gefesselt; ja, nachdem die selbstständige speculative Thätigkeit sich in viele einander oft schroff entgegentretende Systeme spaltete und auch die verschiedenen Culturvölker hier mehr und mehr auseinander gingen, da bot die Aristotelische Philosophie ein Feld, auf dem sich die Forscher aller Richtungen und aller Nationalitäten zu gemeinsamer fruchtbringender Thätigkeit vereinigen konnten. So ist die Wiedererweckung und die Blüthe der Aristotelischen Studien ein charakteristisches Zeichen für die heutige Philosophie; wie wir es aber zu deuten haben, darauf dürfte die Antwort nicht so ganz einfach sein. Scheint es doch für den ersten Blick im höchsten Grade auffallend, dafs in einer Zeit, die sonst den Fortschritt auf ihre Fahnen schreibt, die Philosophie den Blick zu einer ihren Anschauungen und Bestrebungen nach uns so entlegenen Vergangenheit zurückwendet. Wir wollen uns doch sicherlich nicht auf den Standpunkt der mittelalterlichen Scholastiker stellen, welche die volle wissenschaftliche Wahrheit schon in Aristoteles gefunden glaubten, und ebenso-

wenig werden wir der wohl hie und da auftauchenden Meinung zustimmen, als verzweifle die Philosophie an einer erfolgreichen Weiterführung und endlichen Lösung ihrer Aufgaben und beschränke sich daher, ihre Zukunft preisgebend, auf die Erforschung ihrer Vergangenheit. Es müssen wohl Gründe anderer Art sein, welche die Denker der Neuzeit zu Aristoteles zurückführten; dieselben zu erörtern, möge jetzt unsere Aufgabe sein.

Zunächst ist es die allgemeine Richtung unseres Jahrhunderts auf die wissenschaftliche Erforschung der Vergangenheit, welche, auch in der Philosophie Geltung gewinnend, hier in erster Linie dem Studium unseres Philosophen förderlich war. Denn sobald man sich die Aufgabe stellte, den Entwicklungsgang unserer Wissenschaft im Zusammenhange aufzuhellen, mufste man sich überall auf Aristoteles hingewiesen sehen, man mufste erkennen, dafs ohne gründliches Eindringen in ihn weder ein volles Verständnifs der ihm vorangehenden noch der ihm folgenden Denker möglich war, dafs ihm überhaupt in der Geschichte der Philosophie eine in ihrer Art einzige Stellung zukommt. Da es sein Grundsatz ist, vor jeder eignen Untersuchung das vor ihm Geleistete zu prüfen, so sind seine Schriften eine wichtige, ja wir dürfen sagen die wichtigste — weil lauterste — Quelle für die Erkenntnifs der vorsokratischen Philosophen, deren Werke uns verloren gegangen sind. Er klärt uns auf über den Gang der ältern griechischen Philosophie und führt uns den reichen Gehalt des geistigen Lebens vor, das in ihr zum Ausdruck gekommen ist. Alles das aber, was er also vor uns aufrollt,

weifs er für seine Weltanschauung zu verwerthen, kein irgend erhebliches Resultat seiner Vorgänger läfst er unbenutzt für die eigne Forschung. Und wenn er also alles vor ihm Geleistete in sich aufnehmen will, so beschränkt er seinen Blick nicht auf den Kreis der Philosophen, er richtet ihn darüber hinaus auf die Thatsachen der gesammten geschichtlichen Erfahrung: sorgfältig betrachtet er die mannigfaltigen Gesetze und Einrichtungen der Staaten und verfolgt sie mit scharfem Blick in ihrer geschichtlichen Entwicklung, er achtet auf die Sentenzen der Dichter und die Aussprüche berühmter Männer, er belauscht das Volk im täglichen Leben, bei seinen Sitten und Gebräuchen, und alles, was ihm irgend werthvoll erscheint, wir dürfen sagen, den Inhalt des gesammten griechischen Lebens, verwendet er zu dem grofsen Bilde der Welt, das er uns entwirft. Dafs nun aber diese Fülle des Stoffes unter seinen Händen eine so hervorragende Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft gewann, dazu trug vornehmlich die Form bei, in die er denselben bringt: er hat zuerst die Philosophie und die mit ihr zusammenhängenden Disciplinen streng wissenschaftlich und methodisch behandelt. Dadurch erhält selbst das, was er von andern aufnimmt, eine andere Gestalt und gewinnt an allgemeingültiger Bedeutung. Dieser wissenschaftlich-exacte Charakter der Forschung tritt uns namentlich dann in seiner ganzen Eigenthümlichkeit entgegen, wenn wir Aristoteles mit seinem grofsen Lehrer Plato vergleichen. Plato hat mit ursprünglicher Genialität die Grundzüge der Weltanschauung aufgestellt, welche auch die des Aristo-

teles ist, und insofern bleibt er unbedingt Lehrer und Meister; dazu erhebt er uns weit mehr durch den Zauber seiner Darstellung und den idealen Schwung seines Gemüthes, die Macht der in reiner Liebe für alles Hohe und Schöne erglühenden Persönlichkeit reifst selbst den Widerstrebenden mit sich fort und stärkt die Macht der sittlichen Vorsätze und Triebe. Wenn wir uns, von solchen Eindrücken ergriffen, nun unmittelbar zu Aristoteles wenden, so ist das erste Gefühl, das wir empfinden, unfehlbar das einer gewissen Ernüchterung, und es ist dies gewifs ein Grund, weswegen man ihn nicht immer mit voller Gerechtigkeit behandelt hat: man legte an ihn den Mafsstab, den man von Plato entlehnt hatte, statt den grofsen Mann, wie es sein sollte, nach sich selbst zu messen. Dürfen wir Plato mit einem für alles Hohe begeisterten und unbekümmert um die widerstrebende Wirklichkeit mit ganzer Seele sich ihm allein hingebenden Jünglinge vergleichen, so ist Aristoteles der ruhige, besonnene Mann, der durch die Kämpfe des Lebens hindurch die Ideale der Jugend bewahrt hat und der nun mit Umsicht und Kraft darnach strebt, sie in die Welt des Realen einzubilden. Das Ziel ist im Wesentlichen dasselbe geblieben, aber der Weg, auf dem man es zu erreichen sucht, ist ein anderer geworden. In der Aristotelischen Philosophie tritt die Persönlichkeit zurück, dafür aber die schlichte, einfache Behandlung der Sache in den Vordergrund; mögen wir aus manchen kleinen Zeichen ersehen, dafs doch eine lebhafte Theilnahme des Gemüthes die wissenschaftlichen Untersuchungen begleitet, so sind es eben doch nur kleine Zeichen, gelegentliche,

fast unwillkürliche Aeufserungen, die, bei allem Werthe für die Beurtheilung der Persönlichkeit des Denkers, doch auf den Charakter seiner wissenschaftlichen Forschung keinen unmittelbaren Einflufs ausüben. Bei dieser streng sachlichen Behandlung der philosophischen Fragen verliert die Darstellung den Reiz und die künstlerische Vollendung der Platonischen, aber sie gewinnt dafür an Schärfe und Deutlichkeit, es setzt sich nicht das Bild der Phantasie an die Stelle des wissenschaftlich-präcisen Ausdrucks und thut der Reinheit des Gedankens Eintrag. Nun zuerst werden die einzelnen Disciplinen dem Stoffe nach genau gegen einander abgegrenzt und in einer der Eigenthümlichkeit dieses Stoffes entsprechenden Form behandelt, die einzelnen Theile fügen sich zu einer wohldurchdachten Ordnung, alles Nebensächliche wird entfernt, das zur Sache Gehörende aber auch möglichst vollständig gegeben und erschöpfend behandelt. Denn das ist eben die Art unseres Philosophen, nichts zu ergreifen, ohne es mit Consequenz nach allen Richtungen hin durchzuführen, auf jedwedem Gebiet nicht nur eine Fülle von Material zu bieten, sondern dasselbe auch nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen. Und diese grofsartig gestaltende und organisirende Kraft, wie sie innerhalb der verschiedenen Gebiete das Einzelne zu dem festen Bau einer wissenschaftlichen Disciplin zusammenfügt, so verbindet sie auch alle einzelnen Wissenschaften zu einem grofsen System, in dem alles mit einander zusammenhängt und jedes einzelne den ihm zukommenden Platz erhält. Was Aristoteles von der Natur sagt, sie sei nicht episodenhaft, wie eine schlechte

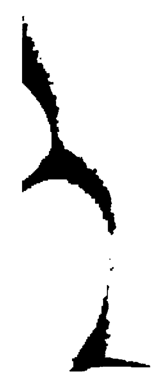
Tragödie, das könnte man auch auf seine eigne Philosophie anwenden, die mit ihrer Klarheit und Tiefe in ungetrübtem Bilde das Universum abspiegelt. Indem also Aristoteles zuerst ein philosophisches System auf dem Grunde der einzelnen Wissenschaften erbaute und sie alle wieder mit dessen einheitlichem Geiste durchdrang, hat er ihnen allen den Stempel seines Geistes aufgeprägt, wie wir dies deutlich daraus ersehen, dafs der wesentlichste Bestandtheil der philosophischen Terminologie, die wichtigsten allgemein-wissenschaftlichen Ausdrücke auf ihn zurückzuführen sind, und sie also auch nur durch Eindringen in seine Weltanschauung uns vollkommen verständlich werden.

Dieses alles erklärt die unermefsliche historische Bedeutung unseres Philosophen, seine Einwirkung auf alle folgenden Jahrhunderte. Die Platonische Philosophie hat allerdings — auch schon ihrer Form wegen — unmittelbar anregender gewirkt, in Zeiten, wo man darum kämpfte, sich von erstarrten, formelhaft gewordenen Anschauungen loszureifsen und aus der Tiefe des Gemüthes einen neuen Lebensinhalt zu gewinnen, da hat man durch den Anschlufs an Plato — bisweilen wohl im Gegensatz zu Aristoteles — die eigne Kraft zu stärken gesucht; aber die Einwirkung des Aristoteles war eben wegen des universalen, methodischen und systematischen Charakters seiner Philosophie eine mehr allseitige, ununterbrochene und in die Gestaltung der einzelnen Wissenschaften eingreifende. Während Plato die Geister mit sich fortrifs, unterwarf er sie sich meist langsamer, aber dann auch um so nach-

haltiger. Im spätern Alterthum trat allerdings seine Philosophie in ihrer Gesammtheit zurück vor Richtungen, die unmittelbar darauf bedacht waren, das praktische Bedürfnifs des Lebens und das ethische Verlangen des Gemüthes zu befriedigen, welche Motive die Menschen damals mehr als das Streben nach theoretischer Erkenntnifs zur Philosophie führten, aber doch wirkt Aristoteles nicht nur in hervorragender Weise in manchen einzelnen Disciplinen, sondern auch in der Bildung der ihm folgenden Systeme läfst sich meist ein bedeutender, bisweilen ein bestimmender Einflufs seiner Philosophie nachweisen. Aber den Höhepunkt der Geltung und Einwirkung erreichte er erst im Mittelalter. Mochten die grofsen Kirchenväter des Ostens und Westens sich zunächst weit mehr zu Plato hingezogen fühlen, sobald der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens festgestellt und gesichert war, führte das Verlangen nach einer formalen Durchbildung und systematischen Behandlung zu Aristoteles, der nun für lange Zeit in den Vordergrund tritt. Im Morgenlande stützt Johannes Damascenus seine für die griechische Kirche mustergültige Glaubenslehre auf die logischen und metaphysischen Grundsätze des Aristoteles, und als im Abendlande die einbrechende Fluth der Völkerwanderung mit so vielem Werthvollen auch fast alle Werke des Aristoteles auf eine Reihe von Jahrhunderten begrub, so dafs bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts überhaupt nur der kleinere Theil der logischen Schriften bekannt war, da übte doch selbst dieser geringe Bruchtheil seiner Lehre einen bestimmenden Einflufs auf die Behandlung der

Wissenschaften. Allseitiger aber wirkte er in diesen Zeiten in der mohammedanischen Welt, bei den Arabern. Nachdem sie durch die Vermittlung syrischer Christen mit ihm bekannt geworden waren, schlossen sie sich in Naturforschung und Philosophie unbedingt an ihn an und verbreiteten das Studium seiner Werke vom fernen Osten bis zum äufsersten Westen in allen den Ländern, die ihr Schwert ihnen unterworfen hatte. So kam Aristoteles, nach einem merkwürdigen Kreislauf um das Mittelmeer herum, zunächst von Spanien aus und durch die Vermittlung jüdischer Gelehrter in seinen Hauptschriften zur Kenntnifs der abendländisch-christlichen Welt, für die damit im dreizehnten Jahrhundert ein neues wissenschaftliches Leben begann. Hatte er bis dahin nur nach der logisch-formalen Seite hin wirken können, so öffnete sich jetzt der gesammte reale Inhalt seiner Philosophie, und da nun die mittelalterliche Wissenschaft zu einer selbstständigen Forschung weder das Streben noch die Kraft hatte, so schlossen sich die gröfsten Geister unbedingt an seine Autorität an und steckten sich kein höheres Ziel als seine Gedanken in Verbindung mit der kirchlichen Lehre nach allen Seiten hin durchzuführen. Aristoteles beherrschte nun die geistige Welt in der allerumfassendsten Weise, und so kommt es, dafs in solchen Kreisen, die von dem wissenschaftlichen Aufschwunge der letzten Jahrhunderte nicht wesentlich berührt worden sind, sein Einflufs ununterbrochen bis zum heutigen Tage vorwiegend geblieben ist. Selbst wo die scholastische Wissenschaft in ihrer allgemeinen Bedeutung zurückgedrängt, und mit

ihr auch wohl der Philosoph, auf den sie sich stützte, angegriffen wurde, da mochte sich wohl die Art ändern, in der man sich mit ihm beschäftigte, aber trotz manchem Schwanken im Einzelnen blieb doch seine Einwirkung eine gewaltige. In den Zeiten der Wiedererweckung des Alterthums finden die Ethik und Politik eine allgemeinere Verbreitung als je, und auch in den neuen evangelischen Kirchen blieb sein Ansehen im Ganzen und Grofsen unerschüttert. Erst im siebzehnten Jahrhundert fing Aristoteles an zurückzutreten, als auf der einen Seite in den Naturwissenschaften die Richtung auf selbstständige Beobachtung und Forschung die Oberhand gewann, und man sich nun von dem Einflufs des alten Philosophen wie von einem unerträglichen Druck befreien wollte, andererseits aber um dieselbe Zeit auch die Philosophie mit ihrer seitherigen Geschichte brach und in Descartes eine neue Entwicklungsreihe begann. Hatte man vorher Aristoteles als unbedingte Autorität verehrt, so machte die Leidenschaft des Kampfes nun oft parteiisch und ungerecht gegen ihn; nur ein so umfassender Geist wie Leibnitz vermochte hier eine unbefangene Stimmung zu bewahren, ohne aber damit einen allgemeinen Einflufs zu gewinnen. Wenn also ein tieferes Eindringen in Aristoteles immer seltener wird, so behaupten wir trotzdem, dafs auch ein volles Verständnifs der Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ohne ihn nicht möglich ist. Zunächst bleibt in einzelnen Disciplinen, wie in der Logik und Poetik, sein Einflufs immer vorwiegend; dann aber wird die gesammte Eigenthümlichkeit und das Ziel der neuern Philosophie



insofern erst durch ihn klar, als sie von dem schroffsten Gegensatz zu dem von ihm beherrschten Mittelalter ausgeht*); und endlich dürfen wir sagen, dafs wenn auch die neuern Philosophen auf die Grundfragen ihrer Wissenschaft noch so sehr von Aristoteles abweichende Antworten geben, so ist doch eben die Form, in der diese Fragen einmal gestellt sind, zum guten Theil durch Aristoteles bestimmt, und so erstreckt sich, wenn auch nur mittelbar, sein Einflufs selbst auf seine Gegner, bis endlich in unserm Jahrhundert man ihn unbefangen in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen suchte. So wirkte Aristoteles in gewaltiger Weise durch die Zeiten hindurch, über den einzelnen Nationen, ja sogar über den verschiedenen Religionen behauptete er eine allgemeine Bedeutung. Und mag die Art seiner Einwirkung den verschiedenen Zeiten und Völkern nach noch so verschieden sein, so finden wir doch, von welchem Punkt wir auch ausgehen mögen, Beziehungen zu ihm. Wie wir in ihm die Fäden der alten Philosophie sich vereinigen sahen, so gehen von ihm die mannigfaltigsten Anregungen und Einwirkungen aus, so dafs die Geschichte des Einflusses des Aristoteles einen wichtigen Theil der allgemeinen Geschichte der Wissenschaften bildet. Daher dürfen wir behaupten, dafs wir uns nirgends mehr als bei ihm recht eigentlich in dem Mittelpunkt der gesammten philosophischen Bewegung befinden, und daher auch erst durch ein eingehendes Studium seiner

---

*) S. Aristot. Rhetor. 1418^b 4: *παρ' ἄλληλα μᾶλλον τἀναντία γνωρίζεται.*

Philosophie in Stand gesetzt werden, die Geschichte unserer Wissenschaft zu verstehen. Vieles, was sich später als ererbter Besitz und nicht selten mißverstanden von Geschlecht zu Geschlecht übertrug, sehen wir bei ihm in seiner ursprünglichen Gestalt und können es so erst in seiner wahren Bedeutung erkennen; er prägt als Herrscher im Reich des Geistes die Münzen, deren sich Jahrtausende bedienen.

So verstehen wir den Werth, welchen die Vertiefung in Aristoteles vom bloß historischen Standpunkt für uns hat. Sie kann uns dazu leiten, die uns vorliegenden Aufgaben in ihrem historischen Zusammenhang zu erfassen und sie nicht als flüchtige Tagesfragen — und als solche dem Einfluß wechselnder Stimmungen ausgesetzt —, sondern als bleibende Aufgaben der Menschheit, um einen Ausdruck Spinoza's zu gebrauchen, „unter der Form der Ewigkeit" (sub specie aeternitatis) zu behandeln. Schon aus diesem Grunde würden wir das Wiederaufblühen der Aristotelischen Studien mit Freude begrüßen; aber es frägt sich, ob er zur Erklärung dessen, wonach wir suchen, schon ausreiche. Wenn wir in Aristoteles nur eine großartige Kraft bewunderten, deren Wirkung als eine abgeschlossene hinter uns läge, so würden wir nicht den Eifer verstehen können, mit dem noch immer seine Ansichten von der einen Seite geltend gemacht, von der andern bekämpft werden, die bisweilen wohl gar zur Leidenschaft gesteigerte Wärme, mit der noch immer über die richtige Auffassung seiner Gedanken und über ihre Bedeutung für die Wissenschaft gestritten wird. Eine Philosophie, die also noch heute die Gemüther zu lebendiger Theilnahme erregt, kann nicht

der Vergangenheit allein angehören, und so müssen wir annehmen, dafs der Riesenbaum, der durch die Jahrhunderte hindurch so viele Völker unter sich versammelte und sie erquickte, noch immer frische Blüthen treibt. Aber, wird man uns einwenden, wie ist es möglich, dafs eine einzelne Persönlichkeit, die doch ihren Anschauungen und Bestrebungen nach von dem augenblicklichen Stande des Wissens abhängig ist, einen also dauernden Einflufs auch jetzt noch nach dem gewaltigen Aufschwunge aller einzelnen Wissenschaften bewahrt? Ein solcher Einwurf würde den Anschauungen einer Zeit entsprechen, die, stolz auf die Ergebnisse ihrer Thätigkeit und im Bewufstsein der erprobten Kraft, überall einen Fortschritt ins Unendliche verlangt, aber er verkennt die Schranken, die einmal unserm Erkennen gesetzt sind, und vergifst, dafs es Gebiete gibt, wo nicht Beobachtung und exacte Forschung allein den Ausschlag geben, sondern neben ihnen ganz andere Factoren in Betracht kommen. Dies ist es nun aber, was wir auch von der Philosophie behaupten. Indem sie die Resultate der Erfahrung aller uns zugänglichen Gebiete zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verknüpfen strebt, ist sie allerdings nach der einen Seite hin abhängig von dem Stoff, den ihr die positiven Wissenschaften liefern und also in ihrem Fortschritt durch sie bedingt, aber die Einheit der Weltanschauung selbst und ihre letzten Gründe sind doch eine selbstständige That des Denkens, dessen frei gestaltendes Wirken der schaffenden Phantasie des Künstlers näher verwandt ist als der exacten Forschung des Gelehrten. Wir befinden uns hier in einem

Gebiete, wo mehr als die Thatsachen der äufsern Erfahrung die Persönlichkeit des Denkers entscheidet, wo mehr als blofse Verstandesschärfe und Sorgfalt in der Beobachtung die Energie der intellectuellen Anschauung, die Richtung des Willens, die Stimmung des Gemüthes, die persönliche Lebenserfahrung ihren Einflufs geltend machen. Daher reihen sich hier nicht die Leistungen der einzelnen Männer unmittelbar aneinander und bilden eine fortlaufende Kette, eben daher aber auch treten einzelne bedeutende Persönlichkeiten weit mehr hervor als in den andern Wissenschaften, bei allem Fortschritt im Einzelnen und bei allem Wechsel und Wandel der Zeiten kann die Gesammtheit ihrer Weltanschauung eine bleibende Bedeutung behaupten. Hier, wo es sich um ewige, nie veraltende Probleme handelt, liegt uns nicht eigentlich das am nächsten, was uns Zeit und Raum nach unmittelbar berührt, sondern das, was jene Fragen in einer Weise behandelt, die das Dauernde und Unwandelbare in unserm Wesen trifft, und so bleiben, wie die Kunst aus der Versenkung in die Zeiten der höchsten Blüthe Muth und Kraft für die Aufgaben des Tages schöpft, so auch in der Philosophie die Werke der grofsen Denker ein nie versiegender Quell frischen Lebens. So nun wird die Weltanschauung, die Plato und Aristoteles zuerst wissenschaftlich begründeten und in einfacher, aber grofser Weise durchführten, trotz aller wechselnden Strömungen immer ihre Bedeutung bewahren. Sie suchen über der Unbeständigkeit der Erscheinungen das bleibende Wesen der Dinge zu erfassen und nach ihm alles Einzelne zu messen, sie stellen über die Ma-

terie als sie bestimmend und gestaltend die Form und den Geist, vor die bewegende Ursache den Zweck, vor die einzelnen Theile die Einheit des Ganzen; von einem Mittelpunkt aus streben sie darnach, die verschiedenen Gebiete des Wissens und des Lebens in ihrem Zusammenhange zu erfassen und auch die Gegensätze zur Harmonie zu verbinden. Eine solche organisch-synthetische Weltanschauung hat Plato in ihren Grundzügen zuerst mit genialer Schöpferkraft aufgestellt, während Aristoteles sie mit kritischer Besonnenheit und umfassendster Kenntnifs in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft durchführte und ihr dadurch einen festen Grund und Boden sicherte. Weswegen aber das, was sie geleistet, eben in dieser Form sich dauernd erhält, weswegen es, um einen Ausdruck des gröfsten alten Historikers zu gebrauchen, ein »κτῆμα ἐς ἀεί« bleibt, darauf lassen Sie mich mit einer Stelle aus Trendelenburgs kleinen Schriften (s. Bd. II S. 258) antworten. Er sagt daselbst bei einer Besprechung der historischen Motive von Raphaels Schule von Athen: „In dem griechischen Alterthum schafft der Geist ursprünglich und daher sind seine Gestalten nicht, wie meistens die Gestalten des modernen Lebens, bunt und künstlich, sondern klar und einfach, nicht abgeschliffen und in sich wechselnd, sondern ruhig und ausgeprägt. — In der Poesie und in der Plastik und in der Architektur bleiben die Schöpfungen der Griechen ewig, und auch in der Philosophie werden die Gedanken, wenn sie dürr und alt geworden, durch die Gemeinschaft mit den Griechen wiederum frisch und jung. Denn die griechische Zeit ist uns kein

graues Alterthum, sondern die Jugend unseres Geistes." Einer solchen Erfrischung und Verjüngung durch das Alterthum scheint aber die Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustande gar sehr zu bedürfen, wie mir dies nur nach einer Richtung hin etwas näher auszuführen vergönnt sein möge. Die neuere Philosophie entwickelte sich ihrem Ursprung nach aus einem schroffen Gegensatz zu dem Mittelalter, in dem auf wissenschaftlichem Gebiet ein starrgewordenes, auf blofse Autorität sich stützendes Allgemeines die einzelnen Gebiete beherrschte, ohne dafs man eine auch nur einigermafsen genügende Würdigung des Besondern erstrebte und der Individualität freien Spielraum gestattete. Als man nun mit einer solchen Weltanschauung brach, war das erste Gefühl, das die Forscher beseelte, dafs man mit dem Zweifel an allem sich der Erkenntnifs unmittelbar Darbietenden beginnen müsse, um dann durch angestrengte Bemühung und eindringende Prüfung einen sichern Ausgangspunkt für die Untersuchung zu gewinnen, dafs es darauf ankomme, alles Zusammengesetzte und zu einer Einheit Verbundene aufs Sorgfältigste zu zergliedern, um dadurch zu den letzten Gründen zu gelangen. Es trägt so von Anfang an die neuere Philosophie überwiegend einen kritisch-analytischen Charakter, im Gegensatz zur alten Philosophie, die in ihren Hauptvertretern die Einheit und den Zusammenhang der Dinge zu erfassen strebte und mit festem Vertrauen auf die überall siegreiche Macht der Wahrheit ans Werk ging. Die neuere Philosophie ist nun durch die ihr eigenthümliche Richtung in wesentlichen Punkten über die alte hinausgegangen und hat zu Resul-

taten geführt, die für die Menschheit nie verloren gehen werden, aber so sehr wir auch die immense Bedeutung der in ihr hervortretenden geistigen Bewegung anerkennen, so dürfen wir darüber nicht die Gefahren vergessen, welche in dieser, einseitig geltend gemachten, Richtung liegen. Das Streben, alles in seine Elemente zu zerlegen und jedes Einzelne in seiner Eigenthümlichkeit zu erfassen, führte oft zu einer Verkennung des natürlichen Zusammenhanges, zur Läugnung des Allgemeinen und der Einheit der Dinge; man trennte oft das, was seiner Natur nach organisch verbunden war, und wollte auch das gesondert erkennen, was nur durch den Zusammenhang Licht erhielt. So mochten die einzelnen Wissenschaften auf ihrem besondern Gebiete allerdings die mannigfachste Bereicherung erhalten, aber die Einheit der Weltanschauung drohte mehr und mehr verloren zu gehen, und diese Gefahr war um so gröfser, weil unser modernes Cultur- und Geistesleben seinem Ursprung nach nicht wie bei den Griechen ein in Religion, Wissenschaft und Nationalität einheitliches ist, sondern vielmehr aus verschiedenen Elementen besteht. Im Mittelalter waren dieselben, wenn auch in mehr mechanischer Weise und zum Theil in verkümmerter Gestalt, immerhin doch in einer Einheit zusammengehalten, in der neuern Zeit dagegen schien diese mehr und mehr verloren zu gehen. Man wollte das Gebiet des Praktischen von dem des Theoretischen, Staats- und Rechtsleben von der Ethik und diese wiederum von der Religion, man wollte im Erkennen das Denken vom Sein, das Subject vom Object trennen. Die consequenteste Durchbildung

und eindringendste Vertiefung, und damit ihren Höhepunkt, erreichte diese Richtung in Kant, aber eben darum wurde auch in ihm vornehmlich die Unmöglichkeit klar, auf dem bisher eingeschlagenen Wege weiter zu kommen und zum Ziel zu gelangen. Eben die unerbittliche Schärfe, mit der er die Gegensätze herausgekehrt hatte, rief mit Nothwendigkeit das Streben nach Versöhnung derselben hervor. So kam es, dafs ebensosehr wie die ungeheure Tragweite der Kantischen Philosophie allseitig anerkannt wurde, ebensowenig man dabei als dem letzten Ergebnisse der Forschung stehen bleiben wollte, sondern dafs nunmehr das Streben nach einer synthetisch-organischen Weltanschauung zu der glänzenden Bewegung auf philosophischem Gebiete führte, deren Zeuge unser Jahrhundert war. Aber obwohl sich äufserst bedeutende Männer an der Lösung der Aufgabe betheiligten, so ist darüber doch kein Zweifel, dafs eine solche in allgemein befriedigender Weise nicht gelungen ist, ohne dafs es uns hier möglich ist, auf die Ursachen des Mifslingens einzugehen. Die Resultate jener Bewegung sind allerdings einzelnen Disciplinen, so z. B. der Rechts- und der Kunstphilosophie, in hohem Grade zu Gute gekommen, aber im Ganzen und Grofsen ist es keiner der verschiedenen Richtungen gelungen, sich zur allgemeinen philosophischen Ueberzeugung zu erheben. Unversöhnt und scheinbar unversöhnlich stehen sie noch heute einander gegenüber, die allgemeine Theilnahme aber hat sich mehr und mehr von der Philosophie abgewandt und so gewinnen selbst wirklich bedeutende Leistungen, an denen die Gegenwart reicher ist, als man oft meint, nicht den

allgemeinen Einflufs, den sie verdienen. Wir können es nicht läugnen: auf die Zeit der lebhaftesten Thätigkeit, einer fast fieberhaften Anstrengung aller Kräfte ist ein Zeitpunkt der Abspannung gefolgt, aber wir haben deshalb nicht den mindesten Grund an der Zukunft unserer Wissenschaft zu verzweifeln. Die Stimmung einiger Jahrzehnte, die wir nach dem eben Gesagten durchaus erklärlich finden, ist für den grofsen Gang der Wissenschaft nicht im Mindesten mafsgebend; wenn wir in ihre Geschichte blicken, so stofsen wir öfter auf Klagen über den Verfall der Philosophie und bald darauf sehen wir trotzdem einen neuen Aufschwung, ein frisches, ungeahntes Leben. So glauben wir eine Schilderung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie zu vernehmen, wenn wir Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft klagen hören: „Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Ueberdrufs und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht der Wissenschaften“ sowie „Jetzt bringt es der Modeton der Zeit so mit sich, ihr (der Metaphysik) alle Verachtung zu bebeweisen und die Matrone klagt, verstofsen und verlassen, wie Hekuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops Ovid. Metam.“, und doch rief eben das Werk, dem diese Worte entlehnt sind, eine Bewegung in der Philosophie hervor, wie sie seit den Zeiten von Plato und Aristoteles nie gesehen war. So darf der jeweilig unbefriedigende Zustand der Philosophie nicht den Glauben an die Bedeutung der Wissenschaft selbst erschüttern, die ein nothwendiges Verlangen des menschlichen

Gemüthes, das Verlangen nach einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung, zu erfüllen bestrebt ist: ein solches Verlangen kann für einen gewissen Zeitabschnitt zurücktreten, aber es wird sich immer wieder geltend machen, und damit wird auch wieder die Philosophie in den Vordergrund des geistigen Lebens treten. Einstweilen aber kommt es für unsere Wissenschaft darauf an, in ernster Selbstprüfung und Besinnung sich über das Ziel zu orientiren, dem unsere Bemühungen zustreben müssen, und Muth und Kraft für die Lösung der uns gestellten Aufgaben zu sammeln. Dazu nun dürfte unserer Meinung nach eine wissenschaftliche Vertiefung in die synthetisch-organische Weltanschauung der beiden gröfsten alten Philosophen nicht unerheblich beitragen können, und zwar werden wir hier, insofern es sich in unserer Zeit um einen Aufbau der Philosophie auf Grund der positiven Wissenschaften, um gegenseitige Durchdringung des Philosophischen und exact Wissenschaftlichen handelt, Aristoteles seinem grofsen Lehrer voranstellen. Geist und Methode seiner Forschung können wir noch heute in manchen Beziehungen und auf den verschiedensten Gebieten zum Vorbild nehmen. Möge es mir hier, wo die Kürze der Zeit ein näheres Eingehen auf die Fülle des Stoffes verbietet, wenigstens gestattet sein, einen Punkt anzudeuten, in dem er mit der Eigenthümlichkeit seiner Geistesrichtung der neuern Wissenschaft ergänzend und fördernd zur Seite treten kann. Der synthetische Charakter seiner Weltanschauung hat zur Grundlage und Voraussetzung eine Universalität des Geistes und der Forschung, die

uns an Gegensätze und Kampf gewöhnten Neuern fast unbegreiflich erscheint. Er widmet den verschiedensten Gebieten dieselbe Theilnahme, erfüllt gleichmäfsig die verschiedenartigsten Anforderungen der wissenschaftlichen Untersuchung, bevorzugt nicht die Ergebnisse oder die Methode einer bestimmten Disciplin, um sie für das Ganze mafsgebend zu machen, sondern ist immer bestrebt, jedem das Seine zu geben und das Besondere als dienendes Glied in den Organismus des Ganzen einzufügen. Dafs wir in diesem Punkte weit hinter ihm zurückstehen, wer möchte es läugnen? Die Sonderung der einzelnen Disciplinen und die Ausbildung der Specialforschung innerhalb streng von einander abgegrenzter Gebiete hat allerdings erst den Aufschwung des wissenschaftlichen Lebens der Neuzeit ermöglicht, aber es entsteht dabei die Gefahr, dafs die besonderen Wege, welche die einzelnen Wissenschaften einschlagen, mehr und mehr auseinander führen, dafs die verschiedenen Disciplinen gegen andere Zweige der Erkenntnifs sich abschliefsen, dafs sie nur ihre Ergebnisse, nur die von ihnen ausgebildete Methode als berechtigt gelten lassen und also von dem beschränkten Kreise eines Gebietes aus das ganze Universum messen wollen. Wenn also, wie es leider noch immer häufig vorkommt, die einzelne Wissenschaft unbekümmert um alles, was draufsen liegt, engherzig den eigenen Standpunkt behauptet, so wird der Streit unvermeidlich und mit dem Streit erzeugt sich Hafs und Leidenschaft. Damit aber droht dem Forscher die Unbefangenheit der Untersuchung, der reine lautere Wahrheitssinn verloren zu gehen, die Wissenschaft droht zur Partei-

sache zu werden und damit ihre sittlich veredelnde und erhebende Kraft einzubüfsen.

Den in diesen Verhältnissen liegenden ernstlichen Gefahren entgegenzuarbeiten, dazu kann uns nun das Vorbild des Aristoteles in hervorragender Weise förderlich sein. Denn je mehr wir uns in ihn vertiefen, desto mehr erkennen wir, wie er in bewunderungswürdiger Weise Richtungen, die wir in hartem Kampf zu sehen gewohnt sind, gleichmäfsig anerkennt und in einem höhern Standpunkt zu versöhnen sucht. So vereinigt er in seiner Forschung die Richtung auf das Besondere mit dem Streben nach dem Allgemeinen. Was das Erstere anbetrifft, so haben selbst die entschiedensten Anhänger der rein inductiven Methode ihren Forderungen kaum einen kräftigern Ausdruck gegeben, als es Aristoteles thut. Nach seiner metaphysischen Ueberzeugung kommt nur dem Einzelwesen im strengsten Sinne Realität zu, und so ist die Beobachtung des Einzelnen für ihn der Quell aller Erkenntnifs; die Beweisführung aus der besondern Natur des Gegenstandes hat den unbedingten Vorzug vor der aus allgemeinen Gründen; jede einzelne Wissenschaft wird als ein geschlossenes Ganze ihrer eigenthümlichen Natur gemäfs behandelt. Ueberall zeigt Aristoteles diesen Sinn für das Besondere, überall sucht er auch das von der allgemeinen Regel Abweichende näher zu betrachten und zu erörtern — wie sich dies am bewunderungswürdigsten wohl in seiner Thierkunde zeigt —, wiederholt und eindringlich hebt er die Bedeutung des „Kleinen" hervor*) und weist nach, dafs

*) Die Belege hierzu wie zum Folgenden wolle man suchen in

durch Nichtbeachtung desselben manche Irrthümer auf theoretischem und Mifsgriffe auf praktischem Gebiet verursacht seien. Wie er in der Politik die einzelnen Staatsverfassungen in den einer jeden von ihnen eigenthümlichen Vorzügen und Gefahren schildert, so untersucht er in den psychologischen Schriften die verschiedenen Thätigkeitsformen der Seele, zerlegt er im Organon das menschliche Denken in seine Elemente und untersucht die Combinationen derselben einzeln in ihrer Anwendung, erläutert er uns in der Rhetorik die verschiedenen Formen der Rede mit ihren mannigfachen Anforderungen. Ebenso hat er aber auch die verschiedensten Gebiete der Naturwissenschaft als selbstständiger Forscher durchmessen und namentlich auf dem des animalischen Lebens so eingehende und zugleich umfassende Beobachtungen gemacht, dafs die Forschung selbst bis zum heutigen Tage denselben noch immer nicht überall nachgekommen ist. Aber so sehr sich auch Aristoteles also liebevoll in das Einzelne vertieft, so verliert er sich doch nicht darin, getreu seiner metaphysischen Grundanschauung, dafs das Einzelne nur insoweit wesentliche Bedeutung und wissenschaftlichen Werth besitze, als es ein Allgemeines zum Ausdruck bringe, richtet er seinen Blick doch immer auf das Ganze, den Zusammenhang der Dinge, und ebensogrofs wie nun sein Vermögen war, sich fast in's Unendliche auszubreiten, ebensogrofs ist seine Kraft, den gewaltigen Stoff zusammenzufassen und zu beherr-

---

meinem allernächstens erscheinenden Werke über die wissenschaftliche Methode des Aristoteles.

sehen. Ueberall ist er bestrebt, die einzelnen Erscheinungen zu Gruppen zu vereinigen und für diese durchgehende Kennzeichen und Regeln aufzufinden; er sucht, wo es irgend möglich ist, Reihen und Ketten zu bilden, in denen jedes Einzelne seine feste Stellung und damit einen bestimmten Werth erhält; er ist eifrig darauf bedacht, Analogien zwischen den verschiedenen Gebieten zu entdecken und also auch das äufserlich Ungleichartige durch ein inneres Band zusammenzuhalten, und so wird er der Schöpfer der vergleichenden Anatomie, die man mit Recht eine philosophische genannt hat. Durch alle einzelnen Wissenschaften aber führt er eine einheitliche Weltanschauung hindurch, deren gewaltigen Einflufs wir verspüren, auf welchem Gebiet wir uns auch befinden mögen; es wird nicht hier etwas aufgestellt, was dort verworfen oder als gleichgültig bei Seite gelassen wird, sondern was von dem einen Gliede gilt, das gilt für das Ganze und damit auch für alle andern Glieder. Demnach sehen wir bei Aristoteles Philosophie und positive Forschung sich gegenseitig durchdringen und fördern, das Einzelne, rein für sich und ohne allgemeine Beziehung, hat keinen wissenschaftlichen Werth, das Allgemeine aber, das nicht auf dem sichern Fundament der Specialforschung ruht, ist inhaltsleer und ohne Frucht; erst in der Verbindung beider Elemente gedeiht ihm die Wissenschaft. Wenn daher Baco die Thätigkeit des blofsen Empirikers mit der der Ameise vergleicht, die den Stoff nur zusammenträgt und ihn dann verwendet, die des einseitig dogmatischen Philosophen aber mit der der Spinne, die ihr Gewebe aus sich selbst hervorbringt, während er ein

Bild des wahren Forschers in der Biene erblickt, die den Stoff von aufsen her sammelt, aber ihn dann durch eigne Kraft umbildet und gestaltet, so dürften wir diese letztere Vergleichung wohl auf keinen Denker mit besserm Recht anwenden als auf Aristoteles. Auch insofern vereinigt er meist einander entgegenstehende Richtungen, als sein Streben gleichmäfsig auf die Erforschung des Wesens der Dinge geht als es sich der Erkenntnifs der verschiedenen Erscheinungsformen zuwendet. Er will nicht eher stehen bleiben, als bis er über die Mannigfaltigkeit der Erscheinung hinaus zu dem einheitlichen Kern vorgedrungen ist, und so legt er hervorragenden Werth auf die Begriffsbestimmung, welche jenen Kern uns enthüllen soll; seine Schriften sind daher reich an sachlich und formell bedeutenden Definitionen. Aber die Definitionen dürfen nicht eine blofse allgemeine Erklärung oder wohl gar nur Umschreibung der vorliegenden Sache geben, sie sollen vielmehr die verschiedenen Eigenschaften und Aeufserungen derselben aufzuhellen im Stande sein. Leisten sie das nicht, so betrachtet Aristoteles sie als verfehlt und als hinter einer blofsen Aufzählung des Einzelnen zurückstehend, wer solche inhaltsleere Begriffsbestimmungen aufstelle, meint er, täusche sich selbst. Nach einer andern Richtung hin will er ferner formelle Reinheit und gesonderte Betrachtung der Wissenschaften mit steter Beachtung des real gegebenen Zusammenhanges der Dinge verbinden. Einerseits stellt er die Mathematik als Vorbild der wissenschaftlichen Forschung überhaupt hin, insofern sie das nicht Getrennte als getrennt behandle; und dafs diese Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit der mathematischen Methode bei

ihm zur That wurde, zeigt nicht nur die von allem besondern Inhalt absehende specifisch mathematische Behandlung der Denkformen in der Logik, sondern der ganze Charakter seiner Forschung legt davon Zeugnis ab. Die Trennung und gesonderte Ausbildung der einzelnen Disciplinen, sie war ja nur dadurch möglich, dass die Betrachtung sich zunächst auf eine bestimmte Seite der Dinge beschränkte und eine Richtung zunächst rein für sich verfolgte; ferner zeigt aber die von aller Besonderheit absehende Behandlung der Begriffe von Zeit und Raum, Zweck und Bewegung in der Physik, das Streben in der metaphysischen Forschung das Sein an sich ohne seine vom begrifflichen Standpunkt aus zufälligen Bestimmungen zu erfassen, wie sehr die abstrahierende Richtung des Denkens Aristoteles' wissenschaftliches Verfahren bestimmt. Aber sie führt ihn nicht zu dem Fehler, das begrifflich Gesonderte auch real zu trennen und damit den natürlichen Zusammenhang der Dinge zu verkennen. Wie ihm bei der Erforschung der Denkformen immer die Beziehung auf das Sein [illegible], so behandelt er die [illegible]formen mit steter Rücksicht auf die Logik und Psychologie, so begründet er ferner die Staatslehre auf die Grundsätze der Ethik. Demnach bewahrt ihn bei aller formal reinen Ausbildung der Wissenschaften das Festhalten des realen Zusammenhanges der Dinge vor jedem Schematismus und Formalismus, den Todfeinden eines gesunden wissenschaftlichen Lebens. Indem also Aristoteles verschiedenartige und oft einander entgegentretende Richtungen in seiner Forschung vereinigt, ist er eben dadurch zu einer unbe-

fangenen Auffassung und Werthschätzung der verschiedensten Standpunkte befähigt; weil er für alles ein offnes Auge und ein gleichmäfsiges Interesse hat, so kann er die Thatsachen der geschichtlichen Entwicklung objectiv und unparteiisch beurtheilen. Denn um unparteiisch zu sein, genügt nicht einfach der gute Wille, es gehört dazu die Kraft, die verschiedenen Standpunkte in sich aufzunehmen und sich dabei über ihre Einseitigkeit zu erheben, erst dann ist es möglich, sine ira et studio zu urtheilen und die Menschen und Dinge nicht zunächst zu lieben oder zu hassen, sondern sie vor allem zu verstehen. Wenn wir so die wahrhafte Unparteilichkeit als das Zeichen eines umfassenden und gewaltigen Geistes ansehen, so dürfen wir hier ein neues Blatt dem Ruhmeskranze des Aristoteles hinzufügen. Er spricht nicht blofs seine Absicht dahin aus, bei der Beurtheilung seiner Vorgänger nicht Partei, sondern Schiedsrichter zu sein, sondern er hat diesen Vorsatz auch wirklich durchgeführt, wie er denn, um nur ein Beispiel anzuführen, durch den Anschlufs an die ideale und dynamische Anschauung Platos nicht im mindesten gehindert wird, die positiven Verdienste des Atomistikers Demokrit um die exacten Naturwissenschaften rückhaltlos in ehrenden Ausdrücken anzuerkennen, während sich derselbe bei Plato auch nicht ein einziges Mal erwähnt findet. Ueberhaupt aber verhält Aristoteles sich nirgends einfach ablehnend oder schroff zurückweisend, es sei denn, dafs ihm eine sittlich verwerfliche Gesinnung entgegenträte. Sein Streben ist immer darauf gerichtet, jede geschichtliche Erscheinung ihrer Entstehung nach zu verstehen und in

ihrem Werthe unbefangen zu würdigen; selbst im Irrthum sucht er noch ein wahres Element oder doch ein berechtigtes Streben nachzuweisen. Charakteristisch aber für die Universalität seiner Geistesrichtung ist die Tendenz, den Irrthum auf Einseitigkeit zurückzuführen: zu zeigen, man habe dadurch gefehlt, daſs man etwas, was nur innerhalb einer bestimmten Sphäre und unter einschränkenden Bedingungen gelte, absolut genommen habe. Er selbst will dann die in ihrer Einseitigkeit sich gegenseitig aufhebenden Richtungen in einem höhern Standpunkt versöhnen, um also von dem nur relativ Richtigen zur absoluten Wahrheit zu gelangen. Erkannten wir also das durchgehende Streben des Aristoteles, sich über die Gegensätze zu erheben, so läſst sich eben dies, wie es zum Schluſs anzuführen verstattet sein möge, auch von der Theilnahme seines Gemüthes behaupten: sie ist bei aller Wärme doch eine durchaus gleichmäſsige. Während er in der Metaphysik diese Wissenschaft als die göttliche preist, die allein ihren Zweck lediglich in sich finde und daher allein frei genannt zu werden verdiene, spricht er in der Schrift über die Theile der Thiere in begeisterten Ausdrücken von den unsäglichen Freuden, die das Studium der Naturwissenschaften gewähre, und wendet er auf sie das Wort des Heraklit an „Tretet ein — auch hier sind Götter", und andererseits zeigen in der Ethik die mit edler Begeisterung entworfenen und in groſsen Zügen ausgeführten Idealzeichnungen aus dem Gebiete des sittlichen Lebens, wie lebhaft auch hier das Gemüth betheiligt ist. Diese Allseitigkeit der Theilnahme hält beschränkte subjective Stimmungen

fern, nirgends tritt eine persönliche Vorliebe für die eine oder andere Auffassung hervor und beeinträchtigt die Unbefangenheit der Erörterung. So finden wir denn auch keine extremen Behauptungen, keine paradoxen Theorien, die bei allem äufserlich Blendenden doch gewöhnlich nur die schrankenlos geltend gemachte Subjectivität des Denkers verrathen. Aristoteles bewahrt stets jenes Mafs, das er so oft in seinen Schriften als Norm und Ziel hinstellt, und so könnten wir auch auf ihn die Worte Lessings anwenden: „Es ist das Vorrecht der Alten, keiner Sache weder zu viel noch zu wenig zu thun." Indem also die Persönlichkeit des Denkers durchaus zurücktritt, scheinen die Thatsachen selbst zu einander in Beziehung zu treten, sich zu bekämpfen und zu verbinden; es ist eine Dialektik der Dinge, die uns anzieht und den Gedanken des Philosophen unterwirft. So kommt es*), dafs wenn wir einer Erörterung des Aristoteles bis zu Ende gefolgt sind, wir nicht nur überzeugt sind, die Meinung eines bedeutenden Mannes gehört zu haben, sondern uns des Gefühls nicht erwehren können, als sei nunmehr die Sache endgültig für immer entschieden. Wenn uns also die Aristotelische Philosophie ein Vorbild darin ist, uns von subjectiven Stimmungen und von allem Parteiinteresse möglichst frei zu erhalten und in reiner Liebe zur Wahrheit nur die Sache selbst zu wollen, so wird sie dadurch einer wahrhaft sittlichen Einwirkung fähig. Denn darin besteht ja eben der läuternde und ver-

---

*) s. Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik. S. 15.

edlende Einflufs der theoretischen Forschung, dafs sie uns dazu leitet, unser Streben über die Selbstsucht unseres Wesens, über alle persönlichen Interessen und Wünsche hinaus nur auf die Sache zu richten, dafs sie uns somit zu einer durchaus uneigennützigen Theilnahme, zu einem selbstlosen Streben heranbildet.

Diese eine Seite, auf die näher einzugehen uns hier vergönnt war, möge uns zum Beispiel dienen, wie die Aristotelische Philosophie noch immer auf die Wissenschaft einen förderlichen Einflufs auszuüben vermag. Dabei ist es natürlich nicht im mindesten unsere Absicht, in scholastischem Geiste bei dem alten Philosophen auf Kosten der selbstständigen Forschung zu beharren; wir bleiben uns stets bewufst, wie sich unsere Kenntnifs der Welt seitdem unermefslich erweitert, wie sich unsere ethischen Begriffe geläutert und vertieft haben, wie verschieden die praktischen Aufgaben der Gegenwart von denen jener Zeit sind; wir wollen auch nicht die wissenschaftliche Methode des Aristoteles als unbedingt mustergültig hinstellen: die eigentlich philosophischen Disciplinen verlangen eine schärfere Analyse der Grundbegriffe, namentlich ein Auseinanderhalten der subjectiven und objectiven Elemente unserer Erkenntnifs, die Naturwissenschaften haben die Induction in Theorie und Praxis weit über Aristoteles hinaus fortgebildet, aber so sehr wir dies alles zugestehen — und nicht blofs zugestehen, sondern unsererseits mit aller Entschiedenheit hervorheben —, so bleibt doch das unangetastet, was wir über die bleibende Bedeutung des Aristoteles gesagt haben. Die geschichtliche Betrachtung soll uns ja

eben lehren, an dem Wirken der grofsen Männer das Vergängliche und das Bleibende zu scheiden, möge jenes mit der Zeit vergehen, der es angehört, dieses vermag in ewigdauernder Gültigkeit immer neue Früchte zu tragen. Aristoteles aber bleibt darin auch durch den Wandel der Zeiten hindurch ein unerreichtes Vorbild, dafs er eine synthetischorganische Weltanschauung auf Grund der sorgfältigsten Einzelnforschung durch die verschiedenen Wissenschaften durchgeführt hat; die Vertiefung in seine universale, die Gegensätze harmonisch vereinigende Geistesrichtung kann dazu beitragen, unsere Wissenschaft vor der Gefahr zu behüten, dafs ihre unbestreitbaren Vorzüge zu Einseitigkeiten und damit zu Schwächen werden; die gewaltige philosophische Kraft, die in seiner Persönlichkeit zur Erscheinung gekommen ist, sie kann unsere eigne Kraft stärken und unsern Glauben an die Zukunft unserer Wissenschaft befestigen. So erblicken wir in der jetzigen Blüthe des Aristotelischen Studiums eine durchaus erfreuliche Erscheinung und wünschen demselben namentlich auf den Universitäten, die zunächst zur Wahrung der wissenschaftlichen Tradition berufen sind, ein weiteres erfreuliches Gedeihen.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung (J. Reimer) in Berlin.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke).
Berlin, Marienstr. 10.



Die

Philosophie des Thomas von Aquino

und die

Kultur der Neuzeit.

Von

Dr. Rudolf Eucken,
Professor in Jena.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1886.

G. S. Morris,
Aug. 24, 1886
5

Die

Philosophie des Thomas von Aquino

und die

Kultur der Neuzeit.

Von

Dr. Rudolf Eucken,
Professor in Jena.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1886.



Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei (F. Beyer) in Halle.

Vorwort.

Die folgende Untersuchung erschien zuerst in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Herbst 1885). Das allgemeine Interesse, welches der Gegenstand an sich und unter den gegenwärtigen Verhältnissen hat, bewog dazu, sie auch gesondert herauszugeben.

Das Streben des Verfassers ging dahin, die Frage in ihren weltgeschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen, die streitenden Gegensätze auf einen prinzipiellen Ausdruck zu bringen, und so ein Urtheil anzubahnen, das ruhig wäre ohne kühl, und entschieden ohne eng zu werden. Den Beifall von Parteimännern, welche auf Erregung von Affekten ausgehen und die Kraft einer Erörterung nach der Leidenschaft der Ausdrücke messen, sucht diese Abhandlung nicht; wohl aber hofft sie auf die Zustimmung derer, denen in den lärmenden Kämpfen des Tages und der Kleinkrämerei augenblicklicher Bedürfnisse nicht die Arbeit um ewige Wahrheiten verloren ging und denen die Macht wissenschaftlicher Forschung allein in der Nothwendigkeit des Gedankens ruht.

Jena, im Januar 1886.

Rudolf Eucken.

Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit.*)

Der Wandel geistiger Bewegung fördert nicht nur Neues zu Tage; daß er auch dem Alten neue Bedeutung zu leihen vermag, das zeigt unverkennbar die Lage der Gegenwart. Die Philosophie des Mittelalters mit ihrem Höhepunkte, dem Thomas von Aquino, hielten wir für überwunden und begraben; was von ihr in einzelnen Kreisen fortvegetirt, dünkte mehr ein Rest der Vergangenheit als ein Bestand der Gegenwart oder gar ein Keim der Zukunft. Jetzt aber drängt sich das Frühere an der Hand weltumspannender Macht wieder in den Vordergrund des Lebens und verlangt nicht Duldung, sondern Herrschaft; es erklärt wenn nicht in Worten, so durch die That allem den Krieg, was der Fortgang der Zeit an Eigenartigem und Abweichendem erbracht hat. Es erklärt den Krieg nicht bloß der Schulphilosophie, es erklärt ihn der ganzen neuern Cultur. Denn verehrenswerth macht Thomas seinen Anhängern nicht sowohl die Lösung technischer Fragen, als die Gesammtfassung des Geisteslebens, im Besondern der Versuch, Religion und Cultur, kirchliche Lehre und wissenschaftliche Einsicht in rechtes Verhalten und feste Einigung zu bringen. So steht bei der Frage ein allgemeines Interesse auf dem Spiel; trifft der

*) Die folgende Untersuchung ist eine Umarbeitung einer Anzahl von Artikeln, welche im September 1882 in der Allgemeinen Zeitung unter dem Titel „Thomas von Aquino als Philosoph" erschienen. Mannigfach ausgesprochenes Interesse und das freundliche Entgegenkommen der verehrlichen Redaktion bewog mich die Sache wieder aufzunehmen. Die Anlage der früheren Abhandlung ist dabei im Wesentlichen geblieben, der Inhalt mehrfach ergänzt und, wie ich hoffe, vertieft, die Form durchweg umgestaltet.

Angriff die Philosophie voran, so trifft er in ihr nicht die Schul=, sondern die Weltwissenschaft. Darum befindet sich die philosophische Arbeit in engster Verbindung mit den Aufgaben des allgemeinen Lebens, wenn sie der Beschaffenheit dessen nachfrägt, was als abschließende Lösung geboten wird, wenn sie in wissenschaftliche Klarheit zu heben sucht, was uns zwingt gegen jenes Dargebotene unsere eigne Stellung zu wahren.

Nun aber kann man nicht leicht einen zeitweilig zurückgestellten Gegenstand wieder aufnehmen, ohne eine Revision angewohnter Meinungen zu vollziehen. Was aus der Helle bewußten Aufmerkens trat, wird leicht von einem Gewebe unklarer, ja irriger Vorstellungen übersponnen, es gilt vor allem dasselbe zu durchbrechen, um gerechter Würdigung Raum zu schaffen. So auch bei Thomas. Was verworrene Meinung und leichtfertiges Aburtheilen dem mittelalterlichen Denken überhaupt beilegt, jenes Bild, das mehr Selbstbewußtsein der Gegenwart als Kunde der Vergangenheit verräth, es überträgt sich mit allen Schiefheiten und Fehlern leicht auf den Mann, in dem die Eigenart mittelalterlicher Forschung zu gipfeln scheint. Als dunkel, verworren und abstrus wird ausgerufen, der in Wahrheit ein nüchternes Räsonnement und eine durchsichtige Darstellung, ein tüchtiges Bemühen um Präcision der Begriffe und um übersichtlichen Gang der Entwicklung bietet. Wie bloße Sache der Schule, wie ein Gehäuse klügelnden Scharfsinns, ja leerer Spitzfindigkeit wird behandelt, was in den Zusammenhängen seiner Zeit erhebliche Interessen der Menschheit vertrat und diesen Interessen mit hingebender Lebensarbeit diente. Ein weitblickender und mildurtheilender Denker, der überall nicht auf Abstoßung, sondern auf Anknüpfung ausgeht, wird gelegentlich zum Fanatiker gestempelt. In Wahrheit aber stünde es mit der gegenseitigen Verständigung der Denker besser, wenn alle mit ihren Gegnern verführen wie Thomas verfährt. Gern eröffnet er die Erörterung von Streitfragen mit einer ruhigen Entwickelung der gegnerischen These sammt ihren Gründen und Stützen. Steigen dann Bedenken auf und rechtfertigt sich die Wendung zur eignen Ueberzeugung, so geschieht das



ohne Beschwörung von Leidenschaften, ohne Aufbieten gehässiger Bezeichnungen. Wie seine Philosophie die Lehre vertritt, daß aller Haß aus Hemmung der Liebe entspringe und überall die Liebe stärker sei als der Haß, so geht seine persönliche Art durchaus dahin, anzuerkennen, nicht zu verwerfen, zu einen, nicht zu entzweien. Soll die gegenwärtige Empfehlung des Thomas seitens der kirchlichen Autorität vornehmlich dahin zielen, sein würdiges Verfahren in der Polemik als Vorbild aufzustellen, so sei solcher Mahnung aller Erfolg gewünscht. Ueberflüssig ist sie wahrlich nicht.

Aber davon ist Thomas nicht freizusprechen, daß er das Wissen dem Glauben, die freie Forschung der Autorität unterworfen hat. Gewiß nicht. Aber das Verfahren der ganzen Zeit ist nicht wohl eine Schuld des Einzelnen. Oder wollen wir Thomas vorrücken, daß er mit seiner Zeit und nicht mit dem 19. Jahrhundert denkt? Im Verhalten zu seiner Umgebung hat er weniger beengend als befreiend gewirkt. Denn bei aller Ueberordnung des Glaubens war er eifrig bedacht dem Wissen ein selbständiges Gebiet abzugrenzen. Diese Abgrenzung aber bedeutete unter jenen Verhältnissen einen Fortschritt zur Freiheit. Wie endlich ihn persönlich Freude am Wissen um des Wissens halber beseelt, das mag nur verkennen, wem rhetorische Declamation Maßstab der Gesinnung ist. Denn viel Worte von Gefühlen macht Thomas allerdings nicht.

Das alles läßt nicht vergessen, was uns von Thomas scheidet. Aber vor allem steht die Gerechtigkeit. Und die Gerechtigkeit verbietet es, das Vergangene aus modernen Empfindungen zu schätzen, alles, was nicht im Zuge moderner Bewegung liegt, von vorn herein für unerheblich, ja für thöricht auszurufen. Wer so den Gegner herabdrückt, mag in eigner Ansicht ihn leicht schlagen, aber er trifft in Wahrheit nicht den Gegner, sondern sein willkürlich entworfenes Zerrbild. Wie endlich die Auseinandersetzung mit dem Fremden der Klärung der gegenwärtigen Lage dienen soll, wenn nicht jedwedes mit vollem Einsatz auftritt, das ist nicht zu ersehen.

Eine Würdigung des Sachverhaltes aber kann zwiefache Wege einschlagen. Sie kann zuerst den innern Aufbau des thomistischen Systems verfolgen und das Gefüge auf die Festigkeit seines Zusammenhaltes prüfen; sie mag sodann die Ergebnisse erwägen und ein Urtheil über ihre Gültigkeit anstreben. Damit zerlegt sich unsere Untersuchung naturgemäß in zwei Hauptabschnitte.

Seiner allgemeinen Art nach gehört unzweifelhaft Thomas nicht sowohl zu den schaffenden als zu den ordnenden Geistern. Er hat nicht wie ein Plato in eine neue Welt ursprünglichen Lebens geführt, nicht wie ein Kant den überlieferten Bestand der Erkenntniß einer durchgreifenden Umwandlung unterzogen; er arbeitet mit gegebenen Faktoren; Mannigfaches zu verbinden, Verschiedenes auszugleichen das ist sein Lebenswerk. Indeß bedeutet das nicht von vorn herein ein Geringes. Waren die einzelnen Faktoren bedeutsam, entsprang die Verbindung einem Bedarf der Menschheit, ist die Zusammenfügung haltbar, so könnte das Ganze immerhin verehrungswürdig sein. Wer nicht Cäsar ist, braucht darum noch nicht unter die große Menge zu fallen.

Das letzte Ziel des Thomas ist allbekannt. Christenthum und natürliche Welt in feste und enge Beziehung zu setzen, und zwar nicht in bloßem Entwurf, sondern in durchformender Ausführung, das war sein Anliegen. Alt wie diese Aufgabe war, eine besondere Gestalt hatte sie eben jetzt gewonnen. Das alte Christenthum zeigte sich zunächst mehr darauf bedacht, gegenüber der vorgefundenen Cultur seine Eigenthümlichkeit durchzusetzen als sich dieselbe innig zu verbinden. Als es aber später die Weltherrschaft gewann, war ein positives Verhältniß zur Cultur mit Nothwendigkeit herzustellen. Das auf philosophischem Gebiet zu leisten, mochte dem Riesengeiste eines Augustin nicht unmöglich dünken, für die Idee einer christlichen Philosophie im strengern Sinne ist er zuerst eingetreten. In gewaltiger Weise ringt er darnach, die vom Christenthum behaupteten Thatsachen zu kosmischen Wahrheiten zu erweitern, die Ueberzeugung von einem alldurchwaltenden persönlichen Geist mit allgemeinen Gesetzen der Vernunft und Natur untrennbar zu einen. Aber was immer seine Lösung gelte, Augustin's

Weise ist blitzartig und stürmisch; die Umrisse in großen Zügen zu entwerfen versteht er weit besser als sie zu gleichmäßiger Ausführung zu bringen. So entbehrte die erste Hälfte des Mittelalters eines gegliederten Systems, in dem sich Religion und Cultur mit einander verglichen hätten; es fehlte eine den Reichthum des Daseyns aufnehmende wissenschaftliche Ueberzeugung. Wachsender geistiger Drang ließ das mehr und mehr als einen Mangel empfinden, die Erweiterung des Horizonts durch die Kreuzzüge steigerte das Verlangen, und nun schien die Gunst des Geschickes volle Befriedigung zu verheißen, indem sie dem Abendlande die fast ganz entschwundenen Schriften des Aristoteles wie einen neu entdeckten Schatz zuführte. Ein allseitig entwickeltes wissenschaftliches Weltbild bot Aristoteles ohne Zweifel; ließ es sich der christlichen Ueberzeugung anfügen, so mochte der gesammte Weltinhalt zum Christenthum in nähere Beziehung treten, sich ein allumfassendes Gedanken- und Cultursystem christlicher Art erbauen. Diese Aufgabe war es, welche Thomas ergriff; sehen wir, wie er sie näher verstand und wie er sie löste.

Was Thomas an Verschiedenem zusammenbringen wollte, wollte er unzweifelhaft in seinem ursprünglichen Bestande zusammenbringen. Aber diesen Bestand durch kritische Arbeit aus dem Inhalt der Ueberlieferung herauszuschälen, ihn von allen Zuthaten der Folgezeit zu befreien, kam dem mittelalterlichen Forscher nicht in den Sinn; er nahm ihn mit voller Unbefangenheit in der veränderten Fassung auf, welche der Lauf der Jahrhunderte unvermerkt gewirkt hatte. Das gilt besonders vom Christenthum. Ihm war vornehmlich viel Neuplatonisches zugeflossen, bei einzelnen Denkern, ja Richtungen so viel, daß man fragen kann, ob nicht mehr das Christliche in den Neuplatonismus als das Neuplatonische in das Christenthum eingetragen sei. Im Ausgang hatte das Alterthum noch einmal seine Kraft zu einer weltumspannenden Gedankenschöpfung zusammengenommen; es erzeugte jenes wundersame System Plotin's, über dessen letzten Werth das Urtheil heute fast noch eben so schwankt wie zur Zeit seines Entstehens, dessen überaus tiefen Einfluß auf die Begriffe und mehr

noch auf das Gefühlsleben der Menschheit aber nur leugnen kann, wer die Geschichte nicht kennt. Dieses System gab alle Mannigfaltigkeit als Glied und Stufe eines einzigen Processes und zwar eines Denkprocesses; den Kerngehalt desselben aber rückte es so weit über alle Erscheinung hinaus, daß alles Diesseitige nur als Gleichniß der ächten Wahrheit gelten durfte. Vor alles Besondere trat hier ein Ganzes, vor das Ruhende ein Thätiges, vor das Aeußere ein Inneres. Mit dem Gedanken reiner Geistigkeit erwuchs eine auf sich stehende Innerlichkeit, ein reines Fürsichsein.

Alles das aber entfaltete sich nicht in einzelstehenden Sätzen, sondern in zusammenhängender Durcharbeitung, in einem gegliederten Ganzen, das in strengerm Sinne als irgend eine der vorangehenden philosophischen Lehren System heißen mag.

Diese neuplatonischen Ideen brachten dem Christenthum eine allbefassende Weltansicht geistiger Art, sie wirkten zur Ordnung und Gliederung des Lebens und Denkens, sie drängten, die Daten in Gedanken, das Geschichtliche in's Ewige, das Ethische in's Allgemeingeistige zu verwandeln. Thatsächlich haben sich beide Welten innig verwoben. Wie das Christenthum Weltreligion und Weltmacht nur in Aneignung griechischer Cultur und römischer Organisation geworden ist, so hat es sich zur Weltbegreifung nur mit Hülfe des Neuplatonismus entwickelt.

Auf der Verschmelzung beider Mächte beruht jenes Ineinander geschichtlicher Daten und ewiger Wahrheiten, in dem Augustin die Lösung der Weltprobleme sucht, das von ihm aus Behauptung der Kirche wird und das vornehmlich dem mittelalterlichen Geistesleben seinen Charakter gibt. Ueber Augustin hinaus aber war der Einfluß des Neuplatonischen verstärkt durch die wohl dem fünften Jahrhundert angehörigen Schriften des Dionysius, welche den Gehalt des Christenthums ganz und gar mystischer Speculation einfügten und solche Ablenkung von dem Altchristlichen um so eher durchsetzten, als der unkritische Sinn des Mittelalters sie als eine bis in die apostolische Zeit zurückreichende Lehre verehrte. So war das Christenthum, dem Thomas' Glaube galt,

gegen das anfängliche nicht unerheblich weiter geführt und umgewandelt.

Aber auch die Lehren des Aristoteles hatte die speculative und mystische Gedankenwelt nicht unberührt gelassen, sie hat dieselben mehr in's Weiche, Stimmungsvolle, Religiöse gebildet, als zum Sinn des Mannes paßte, dessen baumeisterliches Denken und Wirken klar und fest in dieser Welt stand. Der Neuplatonismus hatte geradezu eine Art gemeinsamer Atmosphäre geschaffen, einen Gedankenkreis, in dessen traumhaftem Weben alle Elemente etwas Bewegliches, ja Fließendes annahmen. Schien hier alles Wirkliche nicht sowohl bedeutend durch das, was es unmittelbar enthielt, als durch das, was es anzeigte und ahnen ließ, so verschliffen sich alle Ecken und Kanten der Thatsachen, es gab nichts Starres, was der Versöhnung auch des Verschiedenartigsten widerstehen konnte, sobald das Interesse der Religion und des Gemüthes dieselbe heischten.

Die Verbindung von Aristoteles und Christenthum, die demnach principiell keine Schwierigkeiten bot, war auch thatsächlich schon in Angriff genommen. Zu Islam und Judenthum war der Philosoph seit Jahrhunderten in enge Beziehung gebracht, unter den abendländischen Christen hatte Albertus Magnus das Werk in großem Zuge begonnen. Was hier zu leisten blieb, war eine systematische Verbindung beider Welten der ganzen Ausdehnung ihres Inhalts nach, eine sichere Verflechtung vom Großen bis in's Kleine. Eben das aber war für die wissenschaftliche Arbeit nicht nur, sondern für das Kulturleben die Hauptsache. Stand die Aufgabe des Thomas im Zusammenhange der Entwicklung, an Eignem zu leisten blieb ihm genug übrig.

In welchem Sinne Aristoteles in die Verbindung eintrat, ist bekannt. Nicht als ein Denker neben andern, sondern als der Philosoph schlechthin, nicht so sehr als wissenschaftliche Höhe einer besondern Zeit, sondern als Gipfel aller auf eigne Kraft gestellten Vernunftforschung. Man sehnte sich nach reicherer Fülle und nach festerem Zusammenhange des Wissens. Nun wohl; er brachte einen überwältigenden Reichthum des Stoffes in gleichmäßiger

Durcharbeitung und sicherer Verkettung; er brachte ein Ganzes, das sich wie einen Abschluß gab, das keine offnen Probleme, keine Anweisungen auf zukünftige Leistung bot, das somit dem der Annahme einer überlegenen Autorität geneigten Mittelalter wie entgegenkam.

Demnach bedeutet der Bund von Aristoteles und Christenthum die Vereinbarung entwickelter Vernunfterkenntniß mit der religiösen Ueberzeugung. Die Art der Vereinbarung aber ist die, daß jedes Gebiet ein eigenthümliches Recht erhält, daß sie mit einander aber Stufen der einen Wahrheit bilden. Die gemeinsame Vernunft und ihr Vorwurf, die Natur und die Profangeschichte, bildet den Anfang von Erkennen und Sein; darüber erhebt sich die Welt des Christenthums, die nicht aus der Vernunft abgeleitet, wohl aber, wenn einmal durch Gnade gesetzt und erschlossen, Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung werden kann.

Höheres und Niederes sollen sich weder stören noch gleichgültig nebeneinanderliegen, indem das eine Umriß, das andere Vollgestalt, das eine Andeutung, das andere Verwirklichung bedeutet. „Das göttliche Recht bricht nicht das menschliche." „Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vollendet sie." „Die Vernunft ist die Vorläuferin des Glaubens." Auf seinem Gebiete hat hier auch das Niedere einen eigenthümlichen Werth. Ein eigentlicher Widerspruch von Wissen und Glauben soll nirgends eintreten. So verhalten sich Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zu einander als z. B. bei Luther, den energischeres Bestehen auf dem Unterscheidenden des Christenthums dazu drängt, immer von neuem den schroffen Gegensatz von Gnade und Natur hervorzukehren.

Aber das Reich der geschichtlichen Offenbarung, das Reich der Gnade, bringt noch nicht den letzten Abschluß; über ihm wölbt sich das Reich der Herrlichkeit (gloria); es eröffnet sich eine Aussicht auf unmittelbare Anschauung des Höchsten. Und zwar eröffnet sie sich auf jenem Gebiet der Mystik, welches das mittelalterliche Gefühlsleben zu reinstem Ausdruck bringt. Aber die Stufenfolge wird auch hier wohl behütet. Denn in jenen Stand innerer Verklärung trägt nicht der freie Aufschwung individueller

Initiative, sondern der Weg dahin führt durch die kirchliche Ordnung. Wohl ist dieses Gebiet mehr Sache der Hoffnung als des Besitzes, aber der Verinnerlichung der gesammten kirchlichen Ordnung frommt es, daß sich über den geschichtlichen Daten eine zeitlose Offenbarung, über dem vermittelten ein unvermitteltes Erkennen des Höchsten aufthut, der Befreiung von Härten und Mißständen geschichtlicher Lage, daß all ihr Gehalt sich schließlich als Gleichniß einer unsichtbaren Ordnung darstellt. So liegen bei Thomas drei Welten übereinander, die der Natur, der Gnade und der Herrlichkeit (natura, gratia, gloria). Dabei vergißt er nicht zu bemerken, daß wenn sich uns die Wahrheit auf verschiedenen Wegen erschließt, sie in Gott eine einzige sei.

Inhalt und wissenschaftliche Begreifung dieser Welten gilt aber als in der Hauptsache durch die Vergangenheit in die rechte Bahn gebracht. Was Augustin, was Dionysius (Plotin kennt Thomas nur durch Vermittelung), was Aristoteles aufgestellt, einer Neubearbeitung zu unterziehen, etwa in der Art wie Leibnitz Christenthum und Naturwissenschaft im Interesse einer innigen Vereinigung bis in die einzelnen Begriffe umdachte, das kommt Thomas nicht in den Sinn. Nicht daß er sich sklavisch gefangen gäbe und das Ueberkommene bis auf's Wort wiederholte, er hat ein eignes Urtheil und scheut sich nicht, dasselbe gelegentlich auch gegen das Empfangene zu richten. Aber seine Art ist anschmiegend und nachlebend, er denkt sich in den Andern hinein und spinnt dessen Fäden weiter wie eigne.

Aber wenn sein Denken mit gegebenen Elementen arbeitet und wenn die allgemeine Regel der Verknüpfung feststand, der Durchführung blieb außerordentlich viel zu thun übrig. Denn so wie die Systeme unmittelbar zusammentrafen, schienen hier Lücken, dort Widersprüche in Hülle und Fülle zu entstehen. Bei vielen wichtigen Problemen — denken wir nur an die psychologischen und die ethischen Lehren — brachte jedes System eine Antwort principieller Art; diese Antworten in einen Zusammenhang, in eine aufsteigende Reihe zu bringen, das war eine verwickelte Sache, sobald das Eingehen in die Mannigfaltigkeit des Besondern Ernst

wurde. Das aber wurde es bei Thomas. Denn er ist kein bloß entwerfender oder aphoristischer Denker; was er ergreift, will er vollständig ausführen; solches Streben aber verbreitet er über das ganze Gebiet der Erkenntniß. So bedurfte der überkommene Stoff allerdings der Verarbeitung, in die erstrebte Form war er nur zu bringen durch gegenseitige Handbietung sondernder und verbindender Thätigkeit. Denn zunächst war auseinanderzusetzen, was hieher und dorthin gehöre, war vor allem die Grenze zwischen der natürlichen Vernunft und der Offenbarung scharf zu ziehen; alsdann aber galt es, das auf Einen Platz Gewiesene unter sich zu verknüpfen und als Ganzes dem System des Erkennens einzufügen.

Jede dieser Aufgaben bildet sich ein entsprechendes wissenschaftliches Verfahren. Dort entfaltet sich scharfsinnige Distinction der Begriffe, hier eine weitverzweigte Syllogistik.

Das Hauptmittel zu sondern und scheinbare Widersprüche zu lösen war die Verästelung der überkommenen Begriffe, der Nachweis, daß das gewöhnlich als einfach Genommene eine mehrfache Bedeutung habe. Durch eine bis in die Elemente zurückgreifende Auseinandersetzung hoffte Thomas eine gehörige Scheidung des Verworrenen zu erreichen und die im Zusammentreffen der verschiedenen Welten entstehenden Gegensätze zu überwinden. Solches distinguirende Verfahren zeigt sich im großen Ganzen, wie in der principiellen Scheidung des Weltlichen und des Geistlichen, sowie in der Interpretationsmaxime, neben dem buchstäblichen Sinne der Bibel noch drei verschiedene Arten geistigen Sinnes anzunehmen; es zeigt sich nicht minder an unzähligen Einzelproblemen und Grundbegriffen. Schwerlich hat irgend ein Denker vor Thomas mit solcher Hartnäckigkeit widerstreitende Systeme durch den Nachweis zu versöhnen gesucht, der Gegensatz sey nur ein scheinbarer; was zunächst wie feindlich aufeinanderstoße, könne sehr wohl neben einander bestehen, da die Zwietracht nicht den Kern der Sache betreffe, sondern bei wesentlicher Uebereinstimmung über das Ziel der eine diesen, der andere jenen Weg einschlage, der eine den Gegenstand in dieser, der andere in jener Beziehung nehme. Das letzte Urtheil über solches distinguirende Verfahren sei vorbehalten;

daß damit ein tüchtiges und nicht unfruchtbares Stück Arbeit geleistet, daß manche wichtige Unterscheidung für die Dauer gewonnen, daß das ganze Begriffssystem weiter verzweigt und verfeinert ist, das steht außer Zweifel. Manche, die für die Scholastik nur Tadel haben, würden in arge Verlegenheit gerathen, wenn ihren Begriffen und Worten entzogen würde, was Werk der Scholastik ist.

In entgegenstehender Richtung, zur systematischen Verknüpfung der Erkenntniß, wirkt kräftige Ausbildung und fortlaufende Verwendung des syllogistischen Verfahrens. Es diente, die Gedanken in ihre Voraussetzungen und Folgen zu entwickeln, zwischen den einzelnen Punkten Bindeglieder aufzuweisen und die zerstreuten Sätze zu verketten. Auch hier hat Thomas Hervorragendes geleistet. In der Bildung großer Schlußreihen, dem Herstellen von Berührungen, dem Verbinden einer weiten Mannigfaltigkeit wird er von wenig Denkern übertroffen. Hinsichtlich der Form aber darf sein syllogistisches Verfahren einfach und klar heißen; wer dem Mittelalter abstruses und verworrenes Schlußfolgern vorwirft, wird seine Beispiele anderswo suchen müssen als bei Thomas.

Um das aus solchem Stoff und in solchem Gefüge errichtete System unbedeutend zu nennen, müßte man nach Maßstäben messen, vor denen wenig bestehen könnte. Ein ungeheurer Umkreis ist in Interesse und Arbeit der Wissenschaft aufgenommen. Die Anerkennung mehrerer Welten, die Stufenordnung der Zwecke gestattet verschiedenartigsten Aufgaben zu entsprechen. Zeitliches und Ewiges, Geschichte und Natur, Menschliches und Außermenschliches, Alles findet hier Geltung, ohne daß es einander zu stören scheint. Alle Fülle ist einem weitschichtigen, aber nicht unübersehbaren Bau eingefügt. Einende Begriffe durchziehen das Ganze, aber zugleich hat jedes Einzelne seine besondere Stelle, an der es zu Hause und zu Rechte ist. Wenn auch das Mannigfache mehr neben einander gebreitet und an einander gereiht, als aus einer leitenden Idee entwickelt wird, es bleibt das Verdienst einer weiten Anlage und einer umsichtigen Abmessung. — Der Einigung dient vor allem die Idee einer ununterbrochenen Stufenfolge der Dinge,

sie läßt das All als wohlgeordnetes Reich erscheinen. Inmitten der Wesensleiter befindet sich der Mensch, aber an einer bedeutsamen Stelle, so daß er nicht bloß Eines neben Anderen ist. Denn in ihm trifft Sinnliches und Geistiges zusammen, er steht an der Grenze von Zeit und Ewigkeit. Ja wie ein Auszug des Alls faßt er alle Kräfte in sich und darf daher mit Recht Mikrokosmus heißen. Da nun das Zusammentreffen des Verschiedenen eine Aufgabe stellt und eine Entscheidung verlangt, da die Natur dem Geist zu unterwerfen ist, so erwächst hier ein Wirken und Kämpfen, das in das Geschick des Ganzen eingreift. Es findet sich insofern das Menschengeschlecht in centraler Stellung, nicht aus eignem Recht, wohl aber aus den Zusammenhängen des Alls und der göttlichen Ordnung. Die gemeine Zwecklehre, welche ohne Weiteres den Menschen für sich als Mittelpunkt der Welt behandelt, hat in Thomas keinen Anhänger. Aus alttestamentlichen Stellen sucht er jene Lehre lieber durch gewagte Deutung zu entfernen als daß er sich in seinen philosophischen Ueberzeugungen beirren läßt.

Eine weihevolle Stimmung umfängt das Ganze. Wie in einem gewaltigen Dome, der alles Edle aufnimmt, steigen wir von dem Vorhofe der Welt zum Heiligen, um ein Allerheiligstes zu erwarten. Das Niedere birgt schon, wenn auch schlummernd, die Sehnsucht nach dem Höhern und bekundet sie durch geheimnißvolle Zeichen und Ahnungen. Alle Stufenordnung der Zwecke schaut schließlich nach dem Einen Ziele der göttlichen Herrlichkeit. Wie ein Tempeldienst mag daher auch die Wissenschaft erscheinen. Daß aber die Weltanschauung des Thomas auch eine künstlerische Gestaltung erlaubt, das zeigt Dante's großes Werk. Denn Thomas ist es, dem es seine philosophischen Grundlagen entlehnt.

So sind wir entfernt davon das System des Thomas gering zu achten. Aber mit Allem, was wir bereitwillig anerkennen, was wir besonders in Hinsicht auf die geschichtliche Lage werthschätzen, ist keineswegs entschieden, wie wir uns heute zur Sache zu stellen haben.

Von welchem Punkte aus aber sollen wir beginnen uns darüber zu vergewissern? Wir meinen, von keinem andern als dem,

der am meisten charakteristisch für Thomas ist, von der engen Verknüpfung aristotelischer Philosophie und christlicher Lehre. Ob diese Verknüpfung haltbar sei, muß vor allem in's Reine kommen, damit sich ein Urtheil über Thomas' Beginnen und Leisten bilde.

Daß Aristoteles im Mittelalter dem Christenthum wohl vereinbar schien, ist leicht begreiflich; nur heißt die Meinung einer Zeit verstehen nicht die Sache zugestehen. In der allgemeinsten Fassung der Welt und in der Schätzung des Lebens dünkte Aristoteles christlicher Art geistesverwandt, ja ein Vorläufer des Christenthums. Er müßte nicht Schüler Plato's sein, wenn ihm nicht geistige Kraft und vernunftvolles Gestalten den Kern des Seins bedeuteten. Nicht in die äußeren Güter, nicht in die Lust, sondern in geistiges Wirken, in thatkräftige Darstellung einer vernünftigen Natur setzt er die Glückseligkeit. Das Gute ist ihm um des Guten willen werthvoll und außer allem Vergleich mit allen anderen Gütern. In dem Weltgeschehen erkennt er ein Wirken göttlicher Macht und versagt auch dem Menschengeiste nicht alle Theilnahme an ewigem Sein. Wohl steht ihm die Welt im Vordergrunde und vornehmlich als ihr innewohnend beschäftigt ihn das Göttliche, aber eben dadurch entfiel alle Gefahr eines Zusammenstoßes mit den Glaubenswahrheiten des Christenthums, ja es konnte seine Zurückhaltung sich als eine Selbsteinschränkung der Forschung ausnehmen, welche der höhern Welt des Christenthums völlig freien Platz ließ. Der Inhalt jener Forschung mochte aber um so mehr als bleibende Höhe aller Vernunfterkenntniß gelten, als Aristoteles, wenn auch mit seinem Denken in den Zusammenhängen griechischen Lebens wurzelnd, durch sein Streben nach rein begrifflicher Gestaltung und Begründung den Eindruck der Abhängigkeit von einer besonderen geschichtlichen Lebensform abgestreift hatte. So wenig seine Lehren Ergebnisse freischwebenden Denkens sind, sie verrathen nicht sofort durch einen bestimmten Erdgeschmack die Zugehör zu diesem besonderen Boden. Sie können einer für scharfe Erfassung geschichtlicher Eigenthümlichkeit wenig befähigten Zeit ganz wohl zeitloser Ausdruck allgemeiner Vernunfterkenntniß dünken. Haben sie doch auch angesehenen Forschern

der Neuzeit, wie einem Trendelenburg, als Höhepunkt aller philosophischen Leistungen gegolten.

Aber bei alledem können wir nun und nimmer glauben, daß Aristoteles als Ganzes bei Thomas im Sinn des Aristoteles verstanden wird, nicht glauben, daß seine Lehre sich in ein durch den Gedanken des Uebersinnlichen beherrschtes System gliedmäßig einfügen läßt.

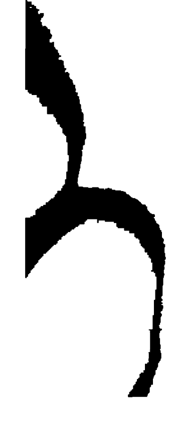
Wohl finden sich bei Aristoteles gelegentlich Aeußerungen, nach denen eine übersinnliche Welt neben der Erfahrung zu stehen scheint, wohl läßt sich gelegentlich ein Verlangen nach höhern Lebensordnungen aus ihm heraushören; wir leugnen es nicht. Aber daß diese Stellen die obwaltende Eigenart des Aristoteles ausdrücken, das leugnen wir auf's Bestimmteste. Entscheidend für das Wesen eines Denkers ist das Ganze seiner Arbeit, das Gefüge seiner Begriffe, die Eigenart seiner Methode. Und in dem allen ist Aristoteles durchaus Philosoph der Immanenz. Die nächste Welt ist ihm ein eng zusammenhängendes und wohlgeordnetes Vernunftganzes. Was er an Gegensätzen annimmt, auch der Gegensatz des Irdischen und des Himmlischen, fällt ihm in diese Welt hinein. Wie er die platonische Scheidung eines Diesseits und Jenseits ablehnt, so kennt er keine Richtung des Interesses auf ein Jenseits, keine Bildung des Menschen für ein Jenseits. Was er an Ewigem verehrt, ist von diesem Leben aus zugänglich; eine individuelle Unsterblichkeit kann nur künstliche Interpretation in ihn hineinsehen. Gerade darin, daß sich die unmittelbare Welt aus eignen Zusammenhängen als vernünftig darstellt, daß die Dinge im Wirken ihr ganzes Wesen, ihre innerste Seele erschließen oder vielmehr erst gewinnen, daß das Sein keinen dunklen Grund hinter oder über der umgebenden Welt verbirgt, sondern daß es in dem, was da geschieht, seine ganze Fülle erschöpft; eben darin liegt das Eigenartige des Aristoteles, das seiner Forschung in Inhalt und Form ein unterscheidendes Gepräge gibt. Ob alle seine Aeußerungen sich genau in der Consequenz jener Weltanschauung halten, darüber mag man streiten; was der Kern seiner Lehre, das leidet keinen Streit. Wäre richtig was die

thun, welche auf Grund einzelner herausgerissener Stellen den Aristoteles zu einem Vorläufer des Christenthums, ja zu einem halben Christen machen, man könnte ziemlich aus jedem Philosophen je nach Wunsch einen Christen oder Buddhisten, einen Juden oder Mahomedaner formen.

Solches Unternehmen der Versöhnung läßt sich überhaupt nur so lange erörtern, als die Betrachtung bei den allgemeinsten Umrissen des Systems verweilt. Bei abstrakten Erwägungen finden sich leicht Zufluchtsorte für verschiedene Möglichkeiten. Aber der Zweifel schwindet, sobald wir uns dem charakteristischen Inhalt der einzelnen Gebiete zuwenden. Christliches und Aristotelisches zeigt sich hier durchgehend in vollem Gegensatze. Wenn z. B. der aristotelische Staat alles menschliche Vernunftleben zur Verwirklichung bringen will, wenn er die selbstgenugsame (*αὐταρκής*), keiner Ergänzung bedürftige Gemeinschaft bildet, wenn er wie alle Lebensinteressen, so auch die religiösen in seinen Bereich zieht, so sollte es kein Widerspruch seyn, daneben und darüber ein Gebiet kirchlicher Ordnung zu stellen oder auch nur die Lebensaufgaben zwischen Staat und Kirche zu theilen? Und wie vereinigt sich mit der antiken Hingebung an den Staat, als die Gemeinschaft, welche den Menschen zum Menschen entwickelt, jene Lebensstimmung, die wie Thomas oft und gern thut, das Jenseits „Vaterland“ nennt, hier keine bleibende Stätte hat? Ueberhaupt aber ist Handeln und Erkennen bei Aristoteles von Grund aus anders beschaffen als in der christlichen Welt. Jegliches Thun findet in dem Thun selber, in der Entfaltung der Kraft sein Ziel und seine Freude. Das praktische Handeln ist Verwirklichung der Vernunft in der Natur, Darstellung innerer Kraft in dem Stoff der Sinnlichkeit. Durch solches Handeln erst erreicht der Mensch die Höhe seines Wesens. Damit erhält sichtbares Wirken, erhalten die äußern Bedingungen und Umgebungen einen so mitbestimmenden Einfluß, daß schon das spätere Alterthum daran Anstoß nahm, wie z. B. Plotin's Lehren sich dagegen in fortwährendem Protest befinden. Und diese Lehre sollte sich so einfach an die christliche anschließen, welche das Handeln völlig in eine Innenwelt ver-

legt und gegenüber der Gesinnung alle äußere Leistung für gleichgültig erachtet?

Was aber das Erkennen angeht, so sei nur dessen gedacht, daß Aristoteles volles Vertrauen zur Vernunft besitzt, daß nie einem andern Denker seines Ranges die Ueberzeugung, mit der Arbeit inmitten der Wahrheit zu stehen, so unmittelbare Gewißheit, so sichere Grundlage des wissenschaftlichen Verfahrens gewesen ist. Wer übertrifft ihn in dem Streben, einen abschließenden Zusammenhang zu ermitteln, von der Thatsache zu den Gründen, dem „Daß“ zu dem „Warum“ vorzubringen? Solches Streben aber ruht doch auf der Ueberzeugung, die Vernunft habe wo immer einen Vorwurf und ein Interesse, da auch ein Vermögen der Entscheidung. Läßt sich mit solcher Ueberzeugung das Verlangen nach einer Offenbarung im christlichen Sinne verbinden, oder ist dieses nicht vielmehr aus tiefster Erschütterung des Glaubens an die Vernunft entsprungen? Oder läßt sich etwa das Abkommen treffen, daß bis zu einem Grenzpunkt die Vernunft Vertrauen verdiene, jenseits desselben aber allein die Offenbarung das Wort habe? Ja, das wäre möglich, wenn sich die Gebiete wie räumlich gegen einander abgrenzen, sowie das Innere des Menschen mit seinen Strebungen und Gefühlen in Stücke theilen ließe. Aber eine solche Theilung wird eine ursprüngliche und aufstrebende Ueberzeugung eben so wenig zugeben wie die ächte Mutter bei Salomo. Die äußere Welt mag in souveräne Theile zerfallen, das Geistesleben ist nun einmal in der Wurzel einheitlich angelegt und duldet kein bloßes Nebeneinander. Was sich hier in der Ausdehnung einen Abzug gefallen läßt, müßte auch darauf verzichten innerlich ein Ganzes zu sein und als Ganzes zu bewegen. Gibt man freilich den Zusammenhang des Ganzen auf und verzichtet man auf das Principielle an den Dingen, so mag sich eine leibliche Zusammenfügung ganz wohl erreichen lassen. Denn wenn einmal der gewaltige Bau in Stücke zerschlagen ist, so mögen die einzelnen Steine sich hier und da anbringen lassen, so mag das Eigenthümliche jeder Art genügend zurücktreten, um eine Verbindung mit Fremdem zu



gestatten. Nur fragt sich, ob das Einzelne, das so aus dem Ganzen heraustäte, unverändert bliebe und nicht gerade das einbüßte, was am meisten Werth und Kraft besitzt. Und auf das Ganze als Ganzes wäre für alle Fälle verzichtet.

Die Eigenart der aristotelischen Philosophie erkennen heißt in Wahrheit ihre Angliederung an ein christliches Gedankensystem ausschließen. Denn kein anderes System ist so sehr griechischem Boden verwachsen, so daß nur Umsetzung in schattenhafte Abstraktion es davon ablösen kann. Aber eine solche Erkenntniß fehlte nicht nur Thomas; das ganze ältere Christenthum hatte von seinem eignen Verhältniß zur griechischen Philosophie keine zutreffende Vorstellung. Dazu war der Gehalt beider Welten noch lange nicht objektiv genug geworden, als daß man die eine gegen die andere klar und scharf hätte abmessen können. So entschied das Interesse der eignen Arbeit. Stellten die einen sich schroff entgegen, so faßten die Anknüpfenden den Abstand erheblich geringer als er thatsächlich ist. Denn in Wahrheit liegt eine weite Kluft zwischen dem Christenthum und einer Denkart, deren Hauptvertreter Plato, Aristoteles, Plotin einmüthig die Form für den allbeherrschenden Werthbegriff erklären, alle geistige Entwicklung vom Erkennen erwarten, von einem radikalen Bösen innerhalb des Geistes nichts wissen, das Ewige sich gleichmäßig über den Lauf der Geschichte verbreiten, nicht iu Eines Person und in Eines Lebenswerke gipfeln lassen. Wenn diese Punkte den altchristlichen Denkern einzeln selten, in ihrem Zusammenhange aber nicht einmal einem Augustin zum Bewußtsein kamen, so urtheilte man aus allgemeinem Eindruck zutreffender über die Geistesverwandtschaft der einzelnen Philosophen mit dem Christenthum. Daß Aristoteles mit seiner Abweisung eines Jenseits, mit seiner engen Verkettung des Geistigen und des Sinnlichen, mit seinem Interesse für die Natur von jenen Dreien dem Christenthum am fernsten stehe, darin waren die meisten einig.

Wenn Thomas darüber anders dachte, wenn er alle Arbeit daran setzte, Aristotelismus und Christenthum zusammenzubringen, so konnte das nur geschehen, weil ihm beider Welten Eigenart nicht in ihrer lebendigen, treibenden und abstoßenden Kraft gegen-

wärtig war, weil sich viel weniger auf ein Erfassen vom Princip her, auf ein Aneignen der letzten Triebfedern als auf ein Nebeneinanderausbreiten und Zusammenbringen der einzelnen Ergebnisse sein Mühen richtete. Hätten ihm die einzelnen Welten in der ganzen jugendlichen Frische, in dem Stande des Werdens, und nicht in einer verblaßten, wir möchten sagen greisenhafteren Gestalt vorgelegen, wären sie ureignem Ringen und Sorgen erwachsen und nicht auf Autorität angenommen, durch Gelehrsamkeit übermittelt, er hätte nicht als Christ große Gebiete des Seins einer fremden, ja feindlichen Philosophie preisgeben, nicht als Aristoteliker jenseits der vernunftdurchforschten Welt eine andere Stätte des Geschehens zulassen dürfen.

So hat er nicht durch seine Vermittelung die Gegensätze versöhnt, sondern an ihre Versöhnung denken konnte er nur, weil sich ihm ihre Schärfe von vorn herein abgebrochen hatte. Was ihm möglich schien, war in der That unmöglich, und das Unmögliche kann auch ein doctor ecclesiae nicht leisten.

Der Mißstand der Gesammtanlage wurde nun aber eine fortdauernde Quelle von Fehlern im Einzelnen. Wir sahen, daß Thomas seinen Plan nicht nur entwerfen, sondern auf allen besondern Gebieten, an jedem einzelnen Probleme durchführen wollte. Dabei mußte der beschwichtigte, nicht überwundene Gegensatz an jeder Stelle von neuem hereinbrechen. Thomas Arbeit fand so Aufgaben über Aufgaben, und sie hat sich an ihnen tapfer genug erwiesen. Aber unüberwindlich blieb das Mißverhältniß, daß sich vereinbaren sollte, was im Grundtriebe auseinanderstrebt und im Unterscheidenden der Richtung seine Größe hat. An der ehernen Nothwendigkeit der Sache zerschellten auch die glänzendsten Leistungen des Scharfsinns. Hier wie so oft beim Suchen von Versöhnung zeigte sich die Ohnmacht aller subjektiven Kraftentfaltung gegenüber der objektiven Macht der Dinge; ja gerade deswegen, weil Thomas Bedeutendes aufzubieten hatte, weil er mit so zäher Energie die leitenden Gedanken in alle Fülle des Stoffes einsenkte, mußte sich der sachliche Widerspruch steigern, die Irrung um so tiefer eingraben.

Denn verhängnißvoll in menschlichem Streben wird ja nur das Große, wenn es auf falsche Bahnen geräth, während das Kleine, wie ohne Nutzen, so ohne Gefahr vorüberzieht.

Die eminente syllogistische Kraft des Thomas brachte die Versuchung, sich dem einfachen und unmittelbaren Eindruck der Dinge zu entfremden und im Ausspinnen langer Folgerungen den schlichten natürlichen Sinn mehr und mehr aus dem Auge zu verlieren. Vielseitige Verknüpfung mag die Begriffe unbemerkt verschieben, sie allmählig einer andern Bedeutung zuführen als sie zu Beginn hatten.

Nicht anders erging es dem distinctiven Verfahren. Nicht geleitet durch lebendige Anschauung des Ganzen erlag es der Gefahr, gegen reale Gegensätze bloße Spaltung verschiedener Bedeutungen aufzubieten, schwere Kämpfe um große Fragen für bloßen Wortstreit auszugeben, thatsächlich einander widerstehende Lösungen lediglich wie verschiedene Fassungen oder Seiten derselben Ueberzeugung zu behandeln. Wo daher der Scharfsinn dialektische Triumphe feiert, scheint die Sache geordnet; ein Einwand braucht nur aufzutreten, und es ist schon eine neue Unterscheidung bereit, ihm die Spitze abzubrechen. Mit solchen logischen Mitteln ausgerüstet mag der Denker geradezu unangreifbar scheinen; auch das Fremdartigste kann er sich assimiliren, auch das Feindlichste versöhnen. Aber er kann das alles nur auf Kosten der Sache, des einfachen, charakteristischen, vom Princip getragenen Sachverhaltes, er geräth mit jedem Schritt weiter in subjektivistisches Gebahren. So war ein abschüssiger Weg betreten, der in fortlaufender Steigerung künstlichen Verfahrens immer mehr in's Leere und Oede verlief. Das freilich weniger bei Thomas, den Takt und Maß nie ganz verlassen, als bei seinen Nachfolgern. Jedenfalls wird das von hier aus klar, weswegen die Fortsetzung der Arbeit mehr eine Verzweigung des Irrthums als eine Entwicklung des Erkennens wurde, warum die scholastische Wissenschaft eine wahrhafte Geschichte nicht haben konnte. Denn der Grundfehler, durch subjektives Kraftaufgebot, vornehmlich durch logische Fertigkeit, leisten zu wollen, was die Wahrheit der Sache versagte, mußte mit jeder weitern Anspannung der Arbeit zunehmen.

Daher war ohne einen Bruch mit der Scholastik eine Rückkehr zu ächter und fortschreitender Bewegung nicht möglich. Als aber dieser Bruch eintrat, da waren der Neuzeit gemeinsam die Forderungen: frisches, unmittelbares Ergreifen der Thatsachen, Rückkehr zu dem ersten und eigentlichen Sinn, Unterwerfung der Denkarbeit unter den Zwang realer Probleme und objektiver Wahrheiten.

Daß aber diese Wendung eintrat, geschah nicht so sehr aus neuen theoretischen Enthüllungen als aus einem Umschwunge des Gesammtlebens. Aus zunehmender Verwirrung überlieferter Verhältnisse flüchtet sich die Neuzeit zur Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Geistesprocesses; wie überall ein Selbsterleben, so verlangt sie auch ein Selbstdenken. Von da aus steigern sich nothwendig wie die Ansprüche an die Einheit des Lebens, so auch die an Einheit und Zusammenhang des Wissens. Der moderne Mensch kann es nicht mehr ertragen, daß sich im Erkennen verschiedene Gebiete neben einander behaupten, daß hier eine, dort eine andere Richtung verfolgt und eine Ausgleichung derselben wie durch einen Vertrag zwischen auswärtigen Mächten gesucht wird. Er besteht darauf, daß Ein Gesammtproceß alles umfasse und daß alles Einzelne den Charakter des Ganzen wahre. Alsdann aber muß jeglicher Inhalt principielle Zusammenhänge, Ueberzeugungen allgemeiner Art vertreten und Vermengung mit andersartigem ablehnen. Wenn mittelalterliche Weise abwich, so behaupten wir nicht, daß sie auf alle und jede Einheit verzichtet. Aber man suchte dieselbe an anderer Stelle und in anderer Art als die Neuzeit. Uns ist für menschliche Lage der erste Träger geistigen Lebens das Individuum, nicht in seiner Vereinzelung, sondern nach seiner Begründung in dem Zusammenhange eines unsichtbaren Vernunftreiches; dem Mittelalter ist es die Kirche und zwar die sichtbare Kirche als Verkörperung des Gottesreiches; sie erst gibt dem Einzelnen Antheil an den Tiefen des Geisteslebens; darum bleibt er unbedingt an sie gebunden und besitzt unter keinen Umständen ein Recht gegen sie. Nun bleibt freilich ein Widerspruch Widerspruch, mag ihn der Einzelne oder das kirchliche Ganze tragen, aber in

die Empfindung tritt er letztern Falls schon deswegen weniger stark, weil der Einzelne mit seinem individuellen Wirken hier oder dort Stellung nehmen kann, ohne das Andere unmittelbar mitzuerleben. Dabei mögen leichter verschiedene, nur hie und da verbundene Stockwerke für eine innerlich zusammenhängende Einheit gelten. Ferner steht hier Sinn und Aufgabe der Wissenschaft anders als in der Neuzeit. Denn es ist das Erkennen nicht sowohl Selbstzweck und Führer geistiger Entwicklung als Theil eines vornehmlich auf Machtfülle und Machtwirkung — darum nicht schon auf selbstische Machtwirkung — gerichteten kirchlichen Systemes. Dieses System besitzt seiner Ueberzeugung nach die volle Wahrheit, braucht nicht erst in einen harten und fortdauernden Kampf um sie einzutreten. Das zusammen bedeutet in seinen Consequenzen sehr viel, mehr als sich in knapper Betrachtung entwickeln läßt.

Endlich darf bei dem Unternehmen Widerstreitendes zu verbinden auch der Mangel des Mittelalters an historischem Sinn nicht außer Anschlag bleiben. Eben weil das Mittelalter sich mit seinen Begriffen ganz in die Vergangenheit ergibt, weil es Fremdes und Eignes in Eins zusammenwebt, vermag es nicht aus der Gegenwart heraus in eine andere Zeit zu treten und den Unterschied der Epochen auszumessen. So findet die Eigenthümlichkeit der Gedankenwelten kein Verständniß, ungeschieden fließt alles in und durcheinander. Sobald die Neuzeit darin Wandel geschaffen, sobald die historische Forschung jedem das Seine gegeben und im Besondern das Christenthum in seiner Eigenart gegenüber der Antike klarer erfaßt hatte, mußte als unmöglich erscheinen, worüber das Mittelalter sich kaum Sorgen machte.

So viel erhellt aus dem Allen, daß was uns Neuere von der Scholastik trennt und uns die Wiedererneuerung der mittelalterlichen Philosophie abzulehnen zwingt, nicht an erster Stelle Abweichung über einzelne Probleme ist, überhaupt nicht ein Gegensatz bloß wissenschaftlicher Art. Vielmehr reicht der Zwist bis zum Grunde des Lebens. Denn warum wir kämpfen, ist letzthin dieses, ob in Arbeit und Gewissen des einzelnen Vernunftwesens sich unmittelbare Quellen geistiger Lebensführung eröffnen, ob sich der

Mensch hier auf seine Ueberzeugung selbst gegen eine Welt stellen darf ohne aus den Zusammenhängen des Alls herauszufallen, oder ob er die Verbindung damit und demnach die Geistigkeit seines Daseins erst durch die Kirche und zwar — wie keinen Augenblick zu vergessen — durch die sichtbare, organisirte, von Einem Willen geleitete Kirche findet. Denn so liegt der Gegensatz, nicht so, daß wir andern alle und jede Gemeinschaft, alle und jede Abhängigkeit verwerfen und uns eigenwillig auf den Punkt des Einzellebens stellen. — Je nach der hier getroffenen Entscheidung gestalten sich die Forderungen an Inhalt und Zusammenhang des Wissens grundverschieden; wir müssen anderes beim Erkennen wollen, weil der Kern des Lebens ein anderer geworden ist. Haben so tief greifende Umwälzungen den Bruch mit der Scholastik herbeigeführt und dehnt sich ein Entweder — Oder über alles geistige Dasein aus, so ist eine Aussöhnung, ja eine Abschwächung des Gegensatzes verschlossen. Darum braucht der Eine vom Andern nicht klein zu denken. Auch wir können die mittelalterliche Form des Idealismus für ihre Zeit aufrichtig achten; aber auf den Boden unserer Zeit versetzt kann sie uns nur als Gegner finden.

Indes für den Widerspruch der thomistischen Philosophie mit dem modernen Bewußtsein entschädigt vielleicht vollauf der Gedanke, daß sie den angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck des Christenthums bilde, daß sie als Vollendung christlicher Philosophie gelten dürfe. Wir können das innere Gefüge des thomistischen Systems nicht verlassen, ohne uns über diesen Punkt zu vergewissern. So sehr es dabei die Grenze unserer Aufgabe überschreiten würde, die Frage anders als historisch zu behandeln und so nebenbei Recht und Möglichkeit einer christlichen Philosophie zu erörtern, so ist doch dagegen Verwahrung einzulegen, daß das Problem von vorn herein als sinnlos und thöricht verschrien werde. Wer sich kleine Begriffe von der Sache macht, wer die Religion als eine bloße Zuthat, ein Anhängsel des Lebens achtet und sich den Einklang des Wissens mit ihr nicht anders vorstellt als Unterwerfung der Forschung unter die kirchliche Dogmatik, der mag sich billig darüber ereifern. Aber es sind denn doch noch andere

Fassungen möglich. Vertritt die Religion die innerste Seele alles Geisteslebens und ist ihre Beschaffenheit Ausdruck eines durchgehenden Lebenstypus, so ist wenigstens die Frage nicht so verwerflich, ob dem geistigen Charakter, jenem Inbegriff geistigen Daseins, den das Christenthum als Religion vertritt, auf philosophischem Gebiete ein verwandtes Ganzes von eigenartiger Richtung, Inhalt und Methode entspreche. Doch wir wollten nicht von der christlichen Philosophie, sondern von Thomas reden.

Was Thomas anbelangt, so hat er ohne Zweifel die Aufgabe in weitem und freiem Sinne gefaßt, das Christenthum als Höhe alles Geisteslebens, als Centralgeschehen der ganzen Weltgeschichte zu verstehen gesucht. Er ist weit unbefangener, weit toleranter als manche Neuere, die sich um so wohler fühlen, je enger sie den Kreis dessen ziehen, was ihnen das specifisch Christliche heißt, unbekümmert darum, ob die schroffe Absonderung von allem, was sonst der Menschheit werth gilt, der beste Weg sei, die eigne Sache zu empfehlen.

Aber so schätzbar Thomas' Weite, es frägt sich, ob sie den Charakter des Ganzen kräftig wahrt, und da sind ernstliche Zweifel nicht abzuhalten. Wir erwägen hier nicht weiter, ob es im Sinne des Christenthums liegt, die Erklärung der allgemeinen Weltverhältnisse einer wenn nicht gegen alle Religion, so doch gegen alle geschichtliche Religion indifferenten Philosophie zu überlassen. Wohl aber müssen wir fragen, ob nicht die aristotelische Philosophie statt zu dienen ihrerseits den christlichen Gedankenkreis zu beherrschen anfängt. Mit der Aufnahme eines so gewaltigen Systemes ist es eine eigne Sache; die Macht der Dinge zieht dabei leicht nach andrer Richtung als die Absicht des Menschen. Denn was ganz durchdacht, in's Einzelne ausgeführt, zu sicherm Gefüge gestaltet ist, das wird auch bei äußerlicher Unterordnung wie eine Großmacht wirken; es muß entweder durch vollgewachsene Leistungen überboten werden oder es wird seinerseits das scheinbar Obwaltende lenken. Vollgewachsen aber war die wissenschaftliche Durchbildung der christlichen Ueberzeugung der aristotelischen Philosophie keineswegs; ist es ein Wunder, daß sich die Machtverhält-

nisse gegen den Willen des Denkers umkehrten, daß im thomistischen System sowohl nach Methode als Ergebniß der antike Denker oft über den christlichen mächtig geworden ist?

Es ist die Offenbarung, nicht die Vernunft, aus der Thomas Aufklärung über die letzten Wahrheiten erwartet. Aber nachdem die Offenbarung die Daten gegeben und die Autorität sie übermittelt hat, wird über das Warum und Wie, über den Zusammenhang des Einzelnen u. s. w. in einer Weise speculirt, die volles Vertrauen zu den Schlußfolgerungen menschlicher Vernunft zeigt. Dieselbe wird nicht etwa in ihrem Glauben an die eigne Kraft erschüttert, wie bei einem Augustin, einem Luther, einem Kant, und es geht nicht aus solchem Bruche eine Wandlung des Lebens, eine Verlegung des Schwerpunktes menschlichen Thuns hervor, sondern die Vernunft hat ihre Schranke mehr in äußern Grenzen, die sie nicht aus eigner Kraft, sondern nur mit Hülfe göttlichen Beistandes überschreiten kann. Ist sie aber durch Hinzukommen desselben in die Welt der Gnade eingeführt, so macht sie sich auch an dem Jenseitigen zu thun und verfährt hier nicht viel anders als an dem, was sie aus eigner Kraft gewann. Vor allem darin wandelt hier Thomas die Wege des Aristoteles, daß er überall und überall auf einem „Warum" besteht. Denn auch in göttlichen Dingen genügt ihm nicht die einfache Thatsache, er will die Möglichkeit der Glaubenswahrheiten verstehen und sieht nicht, daß er mit seinem logisch-dialektischen Verfahren, mit seinem causalen Verketten den schlichten Bestand der alten Ueberlieferung weit überschreitet. Wer ausführlich erörtert und zu beantworten sucht, warum die Welt so und nicht anders eingerichtet sei, warum es vergängliche Wesen, warum es Menschen gebe, warum Böses zugelassen, warum es gerade in dieser Weise der Erlösung überwunden sei, der steht tief im Rationalismus, nicht gerade in dem des 18. Jahrhunderts, wohl aber in dem, welchem in Kant's Kritik ein unerbittlicher Gegner erwachsen ist. Daß Thomas nicht selten von der Beschränktheit unserer Einsicht redet, daß er gern das für aristotelisch gehaltene Wort gebraucht, unser Denken verhalte sich zu den höchsten Dingen wie das Auge der Fledermaus zur Sonne,

ändert daran nichts; nicht solche Ausdrücke entscheiden, sondern das thatsächliche Verhalten. Und aus solchem hat Thomas dem Rationalismus erheblich mehr zugestanden als dem Geist des Christenthums entsprechen dürfte.

Aber nicht nur durch die Methode, auch beim Inhalt fließt das Fremde ein und zwar um so stärker, da es von verschiedenen Seiten zubringt. Denn wenn Aristoteles von der anschaulichen Welt her, so wirken bei den Begriffen von Gott und dem Zusammenhange des Alls die Neuplatoniker; das eigenthümlich Christliche hätte sich kräftiger im wissenschaftlichen Bewußtsein darstellen müssen, wenn es sich gegen die vereinte Wirkung rein hätte durchsetzen sollen. Thomas aber gehört selbst seiner menschlichen Anlage nach nicht zu den Denkern, welche der unterscheidenden Eigenthümlichkeit des Christenthums besondere Congenialität entgegenbringen. Die Geschichte zeigt uns einen doppelten Typus von Philosophen, Denker der Entwicklung und Denker der Umwandlung. Jene suchen alles friedlich zusammenzubringen und möchten in allmähliger Steigerung gegebenen Standes zur Unendlichkeit fortschreiten; diese sind von der Thatsache einer gewaltigen Kluft im All beherrscht und setzen als erste Bedingung heilsamer Gestaltung einen scharfen Bruch mit der nächsten Natur, eine Erhebung in völlig neue Lebensordnungen. Dort finden wir einen Aristoteles und einen Leibniz, hier einen Plato und einen Kant. Die Geschichte bedarf jedweder Art; welcher mehr, das gehört nicht hieher; soviel ist sicher, daß der zweite Typus dem Christenthum verwandter ist und daß Thomas dem ersten angehört. Schließt er sich an Aristoteles als Meister an, so kann er, weit mehr als gewöhnlich beachtet wird, als Vorläufer des Leibniz gelten. Aus solcher Denkweise aber vermag er die christliche Ueberzeugung, die ihn persönlich unzweifelhaft erfüllt, nicht zu genügender wissenschaftlicher Entwicklung gegenüber den antiken Ideenkreisen zu bringen.

Das wird besser als allgemeine Erörterungen ein Beispiel erhärten. Wenn die griechische Philosophie den Kern unserer Natur und die Aufgabe des Lebens vornehmlich in das bewußte

Denken, das Christenthum dagegen in das sittliche Wollen setzt, so hat Thomas ohne Zweifel durch Voranstellung des Intellekts viel Griechisches zum Nachtheil des Christlichen aufgenommen. Ist es Unrecht zu sagen, daß er überhaupt das Christenthum zu sehr als bloße Welt-Anschauung, zu wenig als thatsächliche Lebensmacht, als weltgestaltende Kraft versteht? Unbestreitbar ist jedenfalls die Hegemonie des Intellekts. In einen Akt des Verstandes, nicht des Willens, setzt Thomas unser höchstes Gut und stellt vor die ethischen Tugenden die intellektuellen. Wohl gibt er dem Erkennen in weiter Abweichung von Aristoteles das Schauen der göttlichen Herrlichkeit zum höchsten Vorwurf, und wenn er in dreifacher Abstufung (cogitatio, meditatio, contemplatio) zu solchem Gipfel aufsteigt, so wird er fortwährend das Gemüth zur Theilnahme heranrufen; es ist eine andere Art des Erkennens, die Aristoteles, eine andere, die Thomas vorschwebt. Aber alle Verschiebung und Erwärmung läßt die Thatsache unangetastet, daß das Erkennen den Kern von Leben und Sein bildet, daß die theoretische Vernunft den Vorrang vor der praktischen behauptet.

Das zeigt sich bedeutsam vornehmlich bei der Behandlung der Probleme, welche in der Folge der principiellen Entscheidung liegen, am meisten beim Problem des Bösen, das mehr als irgend ein anderes die Geister scheidet.

Auch hier scheut Thomas nicht vor einem Begreifenwollen, einer rationellen Erklärung zurück. Er verficht die Lehre, das Böse sei von Gott zugelassen, damit größere Güter verwirklicht würden, die sich ohne jenes nicht hätten verwirklichen können; der Theil müsse verlieren, damit das Ganze gewinne; im Besondern sei die Sünde geduldet, damit sich einerseits göttliche Liebe und Gnade, andererseits göttliche Gerechtigkeit an dem Sünder zu erweisen vermöge. Aber das Böse zulassen im Interesse eines größeren Guten, das wäre Böses und Gutes in eine Art von Abmessung bringen, das wäre sie nicht qualitativ, sondern quantitativ unterscheiden. Ob das zutreffend ist, gehört nicht hieher; christlich ist es keinenfalls. Behaftet ferner solche Vertheidigung der besten Welt die Weltordnung nicht mit einem Vorwurf, wie

ihn der Gegner kaum schlimmer ersinnen könnte? Eine Welt, in welcher sich die leitenden Ziele nur durch das Mittel des Bösen verwirklichen könnten, in welcher Sünde sein müßte, damit sich die höchsten Tugenden entfalten, sollte die beste, die sittlich beste sein! Daran mag ein Leibnitz keinen Anstoß nehmen, weil ihm die Kraftentfaltung das höchste Gut ist, das Leben um des Lebens willen vor aller inhaltlichen Bestimmung als werthvoll gilt; einen christlichen Denker, einen Thomas, muß jene Lehre mit seinen eignen Grundüberzeugungen zerwerfen. Aber wie konnte sich solcher Widerspruch verbergen? Doch wohl nur, weil das Mühen um einen causalen Zusammenhang des Alls die Schärfe des ethischen Gegensatzes für das wissenschaftliche Bewußtseyn abstumpfte. Für das Bewußtsein, sagen wir. Denn daß Thomas aus seiner menschlichen Ueberzeugung das Böse nicht abschwächt, daß jener Gegensatz seine menschliche und religiöse Empfindung beherrscht, daß tiefe Sehnsucht nach einer bessern Ordnung durch all sein Sinnen geht, das kann nur bezweifeln, wer ihn nicht kennt. Aber auf dem Wege zum Begriff, so scheint es, milderten sich die ungeheuren Probleme; die Widersprüche in Denken und Leben, Leid und Dunkel, Sorge und Zweifel beherrschten ihn nicht mit jener Glut der Empfindung, jenem aufwühlenden und vertiefenden Schmerze, die das Urchristenthum alle andern Fragen vor dieser einen vergessen ließen. Was vorhin als leidenschaftliche Bewegung das Ganze einnahm, das ist nun gehaltene Stimmung innerhalb eines weiteren Gebietes geworden. Nach dem allen können wir das thomistische System nicht für einen angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck eigenthümlich christlicher Ueberzeugung erachten. Das persönliche Christenthum des Thomas bleibt dabei, wie wiederholt vermerkt, außer aller Frage. Aber uns geht nicht der Mensch, sondern der Denker an, und wenn wir uns hüten müssen, die Mängel des Denkers dem Menschen schuldzugeben, so kann alle Hochachtung des Menschen nicht den Denker schützen.

Doch es drängt weiter zum zweiten Theil unserer Aufgabe, zur Würdigung der Ergebnisse thomistischer Forschung. Wie aber eine solche finden? Meinungen gegen Meinungen zu setzen hat

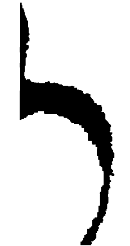
keinen Sinn, auch die Berufung auf das Zeitbewußtsein leitet nicht in sichere Bahn. Denn um aus überlegener Höhe die Leistungen der Früheren abmessen zu können, müßte die Gegenwart minder von Kämpfen zerrissen sein, fester in positiven Ueberzeugungen stehen als es thatsächlich der Fall ist.

Also müßten wir auf alle Beurtheilung verzichten, jeder Zeit gleiches Recht und gleiches Unrecht geben? Doch wohl nicht. Denn es ist nicht wahr, daß der geschichtliche Lauf nichts als eine Bewegung von Meinungen bietet. Hinter den Meinungen liegt die Arbeit, hinter dem Bewußtsein die thatsächlichen Ereignisse des geschichtlichen Lebens. An diese halten wir uns und fragen, ob sich hier nicht bedeutsame Wandlungen vollzogen haben, ob eine neue Lage der Dinge erbracht ist, und ob sich diese freundlich an Thomas anschließt oder feindlich wider ihn stellt. Von hier aus ließe sich vielleicht ein Urtheil erreichen, das mehr ist als subjektives Dafürhalten.

Daß wir dabei gemäß der alten Eintheilung von Logik, Physik und Ethik die Lehren vom Erkennen, von der Natur und vom Geistesleben einzeln vorführen, mag leichter Uebersicht dienlich sein; eine Zusammenfassung soll der Schluß bringen.

Auf allen diesen Gebieten finden wir Thomas zunächst in den Bahnen des Aristoteles wandeln. Wie dieser versteht er das Verhältniß des Erkennens zur Welt in einer Weise, die sich technisch als ein naiver Realismus bezeichnen läßt. Unerschüttert ist die Ueberzeugung, daß Erkennendes und Erkanntes real zusammenhängen, daß der Gegenstand ohne Veränderung in das Subjekt einzugehen vermöge, unser Intellect ein reiner Spiegel des Alls sei. Was wir Menschen den Dingen an sinnlichen Eigenschaften beilegen, das besitzen sie nach Aristoteles in eben der Bedeutung, wie wir es ihnen beilegen; was wir in wissenschaftlicher Forschung an Begriffen ausbilden, das gibt ungetrübt wieder, was die Dinge selber an Wesen und Kraft sind.

Es mag das als angemessener Ausdruck antiker Weltanschauung gelten, der Inneres und Aeußeres unmittelbar in Einen Lebensproceß zusammengeht, der sich noch keine Kluft



zwischen Subjekt und Objekt aufgethan hat. Aber steigende Verwicklung, schwere Erschütterung hat seit Beginn der Neuzeit aus solcher vertrauenden Hingebung an die unmittelbare Welt herausgerissen und den Menschen auf sich selbst zurückgeworfen; was schon einzelnen Stellen der antiken Welt aufdämmert, das ist nun sonnenklar geworden, daß wir zunächst nichts anderes haben und nichts anderes erleben als uns selber. Das Objekt aber scheint wo nicht in unnahbare Ferne zu entweichen, so doch jedenfalls wie ein fremdes uns entgegenzustehen.

Daraus ergibt sich als erste Aufgabe, scharf zu scheiden zwischen dem, was als objektiv, und was als subjektiv zu gelten habe. Dieser Aufgabe dient die Naturwissenschaft mit dem Auseinanderhalten des Empfindungsbestandes und der Wirklichkeit der Dinge, nicht minder aber auch die geschichtliche Forschung, wenn sie das ächte Bild der Vergangenheit aus den zerstreuten und ungenügenden Mittheilungen, die von ihr an uns gelangen, herausarbeitet. Ueberall rückt die Thatsache, von der die Frühern wie von einem Sichern glaubten beginnen zu können, an das Ende des Weges; unsägliche Arbeit wird nöthig, um von der Erscheinung zu ihr durchzudringen. Aber die so anhebende Bewegung bringt noch weitere Wandlungen. Ist einmal das Problem der Subjektivität und Objektivität in volle Tageshelle getreten, so muß vertiefende Besinnung die Ueberzeugung wachrufen, daß wir mit einem schlechthin Aeußern überhaupt nichts zu thun haben, daß unser Erkennen den Kreis unseres Lebens unter keinen Umständen überschreiten kann, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt sich in uns bildet und in uns zu überwinden ist. Daraus erwächst die Aufgabe unser Dasein zu erweitern, den Lebensproceß auszudehnen, daß er fähig werde, jenen Gegensatz zu überspannen und den Widerspruch auszugleichen.

Das alles muß den Charakter von Denken und Leben durchaus verändern. Die erste Lage, der sich das naive Bewußtsein vertrauensvoll ergibt, ist unwiderbringlich zerstört; an die Schwelle von unwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Ueberzeugung tritt der Zweifel; sein läuterndes Fegefeuer muß alle Bemühung aus-

halten, welche zur Wahrheit aufstrebt. Gegen die ersten Empfindungen, Neigungen, Zustände ist fortwährend Kritik zu üben; über das bloß Menschliche soll sich der Mensch in geistiger Entwicklung hinausheben. Durchgängig greift dabei die Erschütterung und Wandlung über das Erkennen hinaus in das ganze Leben; der Zweifel am Erkennen wird zur Sorge um den Bestand des Lebens. Wollen wir zu einem Makrokosmus, einer großen Welt, gelangen, nur vom Innern her kann er sich aufbauen.

In ungeheure Kämpfe sind wir durch das Alles hineingerathen. Der Zusammenhang des Menschen mit einem All, den wir nicht aufgeben können ohne in's Leere zu fallen, der Besitz eines allgemeingültigen Lebensinhaltes, den die Früheren wie etwas Sicheres an den Anfang stellten, sie sind uns in so weite Ferne gerückt, daß sie Manchem ganz zu entschwinden scheinen. Spannung und Aufregung des Lebensprocesses sind unermeßlich gesteigert. Unsere Zufriedenheit, unser subjektives Wohlbefinden hat dabei eher verloren als gewonnen. Aber läßt sich bei allen Verlusten und Gefahren leugnen, daß das Leben, wie es schwerer, so auch freier, tiefer, geistiger geworden ist? Und unser Behagen ist wohl nicht der Maßstab der Wahrheit. Endlich aber, wenn wir wollten, können uns alle Kräfte in jenen Stand naiver Hingebung zurückversetzen? Doch wohl nur, wenn sie vermöchten einmal erwachte zwingende Probleme wieder einzuschläfern; was geschehen ist ungeschehen zu machen.

In der wissenschaftlichen Begreifung der Natur folgt Thomas Aristoteles ziemlich bis auf's Wort; Aristoteles würdigen heißt ihn würdigen. Nun ist die aristotelische Physik ein großartiger Versuch, die Natur als ein von innen belebtes, in aller Mannigfaltigkeit eng verbundenes und zweckmäßig geordnetes Ganze, wir möchten sagen, als ein beseeltes Kunstwerk zu verstehen. Jegliches Einzelne ruht in sicheren Zusammenhängen und erhält aus dem Ganzen Stellung und Aufgabe, alles Sichtbare hat eine Innenseite und wirkt aus innerer Regung, denn grade das scheint hier die Natur von dem Werk menschlicher Hand zu unterscheiden, daß sie den Grund von Ruhe und Bewegung in sich trägt. In vollem Gegen-

satz zur neuern Physik beherrscht hier die Vorstellung des Lebendigen die des Leblosen, des Ganzen die des Einzelnen. Ja, wir dürfen sagen, daß es das menschliche Sein ist, das für alles Naturleben Begriffe und Maßstäbe liefert, daß der Mensch sich in dasselbe hineinspiegelt und daher auch wieder herausfindet. In Wahrheit ist hier die Natur der Reflex der geistigen Welt. Freilich müßte Aristoteles nicht der große Denker gewesen sein, der er war, wenn er alles Kleine und Enge des menschlichen Kreises, wie es undenkende Ansicht bietet, in das Weltall getragen hätte. Er hat das Menschliche in seinen allgemeinen Zusammenhängen und Eigenschaften zu verstehen und in gewaltiger Kraft der Abstraktion aus ihm Weltbegriffe aufzubringen gesucht, die fähig wären, die Natur zu umspannen und ihr Dunkel zu erhellen. Aber was thatsächlich erreicht, ist mehr Ausweitung als Umwandlung; die Abschleifung, welche das Menschliche erfährt, verhilft noch nicht dem Naturgeschehen zur Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit. Das griechische Volk hat die mythologische Auffassung der Natur, ihre Erfüllung mit lebendigen Gestalten menschlicher Art, zu besonders reicher Ausbildung und Verwerthung gebracht. Wohl theilte der Meister begrifflicher Forschung nicht die kindliche Vorstellung der Menge; daß aber seine Art, im Einzelnen und Ganzen das Naturgeschehen zu verinnern und in seiner ganzen Fülle zu beleben, eine Verwandtschaft mit ihr bewahrt; das ist nicht zu verkennen. Uns Neuere kann das nach der Arbeit der Jahrtausende nicht anders als eine Verkehrung der natürlichen Vorgänge dünken; wir müssen um so mehr Irrung von solchem Verfahren erwarten, je mehr der Riesengeist eines Aristoteles die Principien in die ganze Ausdehnung des Stoffes einarbeitete und Consequenz auf Consequenz häufte. Es erwuchs ein System, das einen Abschluß versuchte, wo die Nebel der Dämmerung kaum wichen, ein System, das für lange Zeit den forschenden und zweifelnden Geist mit eisernen Klammern festgehalten hat, ein System, das den Schein einer vollgenügenden Erklärung bot, obschon ein wirklich causales Begreifen der Naturvorgänge noch gar nicht aufgegangen war. Oder darf da von Begreifung die Rede

sein, wo die Naturkräfte sich als innere Strebungen darstellen, der Stein nach unten, das Feuer nach oben fährt, um in solchem Streben ihre Natur zu erfüllen, wo alles Hin- und Herwirken zwischen Gegensätzen erfolgt, alle Mannigfaltigkeit qualitativen Unterschieden der Grundstoffe entspringt? Und wenn gar vom Innenleben aus Werthbegriffe in die Natur dringen, wenn sich das Geschehen je nach Stellung und Leistung im Ganzen bald als natürlich, bald als nichtnatürlich gibt, z. B. eine natürliche und eine nichtnatürliche Wärme unterschieden wird, wenn die Elemente verschiedene natürliche Oerter im Universum und durch die Richtung dahin eine verschiedene natürliche Bewegung erhalten, wenn sich endlich Physik des Erdballs und Physik des Firmaments streng von einander sondern, so weit, daß dort die gradlinige, hier die kreisförmige Bewegung als Grundform gilt, entschwindet da nicht alle Möglichkeit eines exakten Erkennens, eines Erkennens aus einheitlichen Principien? Gewiß, wir müssen sagen: Wissenschaft strengen Sinnes fand sich in dem Allen nicht; was sich erreichen ließ und was erreicht wurde, fällt mehr in künstlerische Synthese als in exaktes Begreifen. Darum brauchen wir nicht von der Physik des Aristoteles gering zu denken, noch weniger ihm aus dem Nichtvorausahnen der spätern Entwicklung einen Vorwurf zu machen. Auf jeden Fall war er — aus den Verhältnissen seiner, nicht unserer Zeit gewürdigt — ein großer Naturforscher, unübertroffen vornehmlich in der Beobachtung des organischen Lebens. Auch sein System als Ganzes wird durch das Band, das es zwischen Menschen und Natur schlingt, durch die Belebung der Außenwelt eine Anziehungskraft für das Gemüth bewahren und als ästhetische Anschauung vom All in Ehren bleiben. Als wissenschaftliche Theorie aber hat es seine Zeit gehabt. Wahre Wissenschaft ist die Naturlehre in den letzten Jahrhunderten erst geworden, indem sie sich kräftig von Aristoteles losriß und in hartem Kampf gegen seine Schule Schritt für Schritt ihre Selbständigkeit errang. Errungen hat sie dieselbe aber nur unter fortschreitender Befreiung der Natur von menschlichen Begriffen und menschlichen Interessen. Die Natur mußte

dem Menschen ferner rücken, sich wie entgeistigen, um ihren eignen Gehalt rein zu erschließen. Um ihre Stimme zu vernehmen, hatte der Mensch sich selber zunächst zu vergessen. Auch die Herrschaft über ihre Kräfte, nach welcher vornehmlich die Neuzeit stürmisch drängte, ist nur gewonnen, indem sich alle eigenthümlich menschlichen Begriffe und Maßstäbe zurückstellten, indem der Mensch ein treu aushaltender Diener der Natur wurde. So ist alles gegen früher verändert. Der unmittelbare Eindruck der sinnlichen Welt wird als ungenügend zurückgeschoben, aus dem Reich der Erscheinungen trägt der Gedanke in das thätiger Kräfte: eine neue Wirklichkeit erhebt sich vor den Augen des Geistes.

Was aber kühner Entwurf im Umriß vorausnehmen mag, das fordert zur Durchführung unermeßliche Arbeit; diese Arbeit muß verschiedene Stufen durchlaufen, um ihr Werk zu erfüllen. Vor allem mußte das, was bei Aristoteles als ursprünglich Ganzes und innerlich untrennbar Verbundenes erschien, sich in kleine und kleinste Elemente zerlegen, damit wir zu ursprünglich bewegenden und unwandelbar durchgehenden Kräften gelangen. Alsdann gilt es die einfachsten Wirkformen dieser Kräfte zu ermitteln und auf einen präcisen Ausdruck zu bringen, Naturgesetze mathematischer Art zu finden, während Aristoteles den Terminus Naturgesetz nicht hat und den Begriff wenigstens nicht zu genügender Klarheit bringt, die Mathematik aber durch sein Verstehen aus qualitativen Unterschieden geradezu ausschließt. Endlich aber war an der Hand der grundlegenden Einsichten die gegebene Welt mit ihrem Thatbestande aus einfachen Anfangszuständen herzuleiten, es war mittelst der Idee der Entwicklung das Ganze wieder zu gewinnen, welches die Forschung zunächst im Interesse einer wissenschaftlichen Begreifung auflösen mußte, während dem alten Forscher die Zeitlosigkeit der Formen nur eine Entfaltung des Einzelwesens, nicht eine allmähliche Gestaltung des Weltganzen anzunehmen erlaubte. Analyse, Gesetz, Entwickelung, das sind die leitenden Ideen der neuern Wissenschaft, die Principien, welche nicht nur immer reichere Einsichten gebracht, sondern auch die Entdeckungen erschlossen haben, auf denen die technische Herrschaft des

Menschen über die Natur ruht. Der aristotelischen Forschung hingegen entspricht es, daß sich der Mensch zur Natur vorwiegend anschauend verhält; ihre Kräfte in seinen Dienst zu ziehen, das versucht er nicht und verlangt es auch nicht.

So haben sich große Wandlungen vollzogen. Gewiß sind nicht alle Fragen erledigt; in der mechanischen Naturbegreifung den letzten principiellen Abschluß zu sehen, dagegen würden wir uns entschieden verwahren. Aber innerhalb ihres Kreises hat jene Begreifung ihr Recht durch vollwichtige Leistungen erhärtet; dagegen das Alte aufrecht erhalten heißt den Thatsachen in's Gesicht schlagen. Man konnte bis in's 17. Jahrhundert, man kann aber nicht mehr heute der aristotelischen Physik anhangen.

Noch weniger aber kann man aristotelisch-thomistische und moderne Art freundschaftlich vereinbaren, wenigstens nicht, ohne sich in Einzelheiten zu verlieren und einen zusammenhängenden Sinn preiszugeben. Was sich durch logische Geschicklichkeit herstellen läßt, ist höchstens ein leidlicher Schein. Die einzelnen Ergebnisse der neuen Forschung in das alte System einzutragen, mit Hülfe weiterer und weiterer Distinctionen die hervorbrechenden Widersprüche nicht sowohl zu heben als zu beschwichtigen, das erfordert einigen Scharfsinn, einige Gewandtheit, aber auch nicht mehr. Indeß einer braucht nur auf den Zusammenhang zu bestehen und die leitenden Principien der Systeme klar herauszuheben, und das ganze Gebäude stürzt zusammen. Es läßt sich viel machen, wenn man auf Idee und Charakter in den Einsichten verzichtet, aber es wird einige Mühe haben, alle zu solchem Verzicht zu bewegen.

Auf menschlichem Lebensgebiet besteht ein harter Gegensatz zwischen den Neuern und Thomas namentlich in der abweichenden Fassung des Verhältnisses von Individuum und Gesammtheit. Freilich ist hier die Neuzeit, wie sie sich im Wollen und Meinen der Einzelnen darstellt, unter sich nicht einig. Weiten Strömungen modernen Bewußtseyns gilt das Individuum für sich, ohne allen Zusammenhang mit einer geistigen Welt, in aller Zufälligkeit und Enge seines Daseins, für werthvoll; aus dem Wirken derartiger

Individuen soll sich Cultur entwickeln, das Geistesleben zusammensetzen. Wäre diese Richtung der ganze und letzte Ausdruck der Neuzeit, aus idealistischen Ueberzeugungen vermöchten wir ihre geistige Art nicht gegen Thomismus und Mittelalter zu vertheidigen. Denn im Verfolg dieser Richtung muß uns aller geistiger Charakter des Daseyns abhanden kommen; solche Fehlwendung aber ist größer und unerträglicher als alle Einengung und Verkümmerung, welche das Festhalten an mittelalterlicher Art bringen mag. In der Energie der Abweisung eines solchen naturalistischen Individualismus kann uns das thomistische System nicht übertreffen. Aber eine Partei ist nicht die Zeit, und das Bewußtsein der Einzelnen nicht der Thatgehalt des Lebens der Menschheit. Was im modernen Streben kernhaft und schaffend war, ist nicht vom isolirten Individuum, sondern von dem in geistigen Zusammenhängen wurzelnden Vernunftwesen ausgegangen. Aber daß diese Zusammenhänge erster Hand innerliche seien, und daß das Vernunftwesen alle äußere Ordnung aus einer innern begründen müsse, dafür ist die Neuzeit allerdings durch Ueberzeugung und Wirken eingetreten und hat dadurch gegen Alterthum und Mittelalter feste Stellung genommen. Denn diesen war das Ganze, dem sich der Einzelne einzufügen habe, ein sichtbares und geschichtlich gegebenes; an eine greifbare Organisation wird Leben und Empfinden des Menschen gebunden, an die Zugehör zu solcher sichtbaren Organisation die Geistigkeit seines Daseins gehängt. So erklärt Aristoteles den Staat für früher als den Menschen, und daß Thomas hinsichtlich der idealen Aufgaben von der Kirche eher größer als geringer denkt, das bedarf keiner Versicherung. Wird aber der Einzelne in alle Weite und Tiefe seines Seyns einem solchen körperhaften Ganzen, einem ohne alle seine Thätigkeit vorgefundenen Ganzen eingefügt, so findet Freiheit keinen Platz und die Innerlichkeit muß sich in einen Winkel des Gefühlslebens zurückziehen, wie ihn dem Alterthum die Freundschaft von Mensch zu Mensch, dem Mittelalter die Mystik mit ihrer Gottesfreundschaft bietet. Der Gedankenrichtung des christlichen Mittelalters war namentlich Augustin's Vorgang

maßgebend geworden. Was langen Jahrhunderten einen festen Charakter aufprägte, das war von ihm mit der ganzen Glut einer Faustnatur erlebt. Wie sein Wesen in untrennbarer Einheit sublime Geistigkeit und starke Sinnlichkeit beschloß, so kannte sein System eine Thatsächlichkeit des Geistigen nur zusammen mit sichtbarer und greifbarer Verkörperung. Darnach ward es auch dem Mittelalter eigen, die Wirklichkeit des Geistigen an eine körperliche Darstellung zu binden. Nur wenn es in solcher Versinnlichung Fleisch und Blut gewonnen hatte, schien das Innere lebenskräftig. Verschmelzen aber Geistiges und Sinnliches, Inneres und Aeußeres, Ewiges und Geschichtliches zu einem untrennbaren Ganzen, so mochten sich Gehalt und Forderungen der Gedankenwelt in ganzem Umfange auf die in Zeit und Raum gegebene Organisation übertragen, was immer für die Idee galt, auch für die Erscheinung, was für das Gottesreich, auch für die Kirche zu gelten verlangen. Solche Verschmelzung war mit ihrer Concentration für gewisse Zeitverhältnisse unzweifelhaft eine Stärke, sie behauptet darüber hinaus eine gewaltige Macht über das menschliche Gemüth, aber die Entwicklung der Menschheit ist thatsächlich bei ihr nicht stehen geblieben; sie hat das Geistesleben weiter und freier über das Sinnliche hinausgehoben, so daß nun die äußere Bethätigung nicht mehr integrirender Bestandtheil, sondern nur Ausdruck und Zeichen der entscheidenden Innenvorgänge sein kann.

Diese Wendung ist an erster Stelle entsprungen nicht etwa kleinen subjektiven Antrieben des Unglaubens oder des Ehrgeizes, sondern vielmehr dem Verlangen des sittlichen Vernunftwesens nach einem von aller äußern Organisation unabhängigen, unmittelbaren Verhältniß zu Gott und All. Was sich auf religiösem Gebiete darstellt als Scheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche, das erweist sich als allgemeiner Charakterzug modernen Lebens: Entwicklung einer in ihrer Innerlichkeit selbständigen Geisteswelt, eines für sich werthvollen Innenlebens. In solches Innengeschehen wird alles, was von außen kommt, eingetragen; hier hat es sein Recht zu erweisen und sein Maß zu finden. Damit aber hob sich unermeßlich die Bedeutung des

Individuums, dessen Eigenthätigkeit vordem meist mißtrauisch behandelt war. Denn nunmehr gilt seine seelische Tiefe als die Stätte, wo allein ursprüngliches Leben aufgeht, von wo eine unsichtbare Welt sich dem sichtbaren Dasein mittheilt und ihr Wirken über alle Lebenskreise erstreckt. Damit verschiebt sich die Stellung des Menschen zu aller und jeder äußern Organisation; die Theilnahme an einer geistigen Welt hebt ihn über den Stand bloßer Abhängigkeit hinaus; das Wesen, das unmittelbar vom Allleben schöpft, kann sich nicht mehr einem sichtbaren Ganzen gliedmäßig einfügen. Eben weil im Innern eine unverbrüchliche Bindung eintritt, muß sich nach außen Freiheit wahren.*)

Darum finden wir in der That durchgängig das moderne Individuum beim Werke des Ganzen in lebendigerer Initiative, in energischerer Mitarbeit. Und zwar nehmen an der Umwandlung auch die Theil, welche das Neue im Bewußtsein leidenschaftlich bekämpfen. Selbst die Art der Bekämpfung mag oft zeigen, daß man dem neuen Geiste verfallen ist. So geht es z. B. in dem Streit über Autorität oder Freiheit. Veränderte geistige Lage macht die Autorität ihren eignen Anhängern zu etwas Anderem als vordem. Denn da nun einmal der Mensch sich dem Zwange nicht entziehen kann, das was er als Obmacht anerkennen soll, vor seiner eignen Ueberzeugung zu begründen, so vertreten auch die Vorkämpfer der Autorität dieselbe nicht mehr wie ein Selbstverständliches, sondern sie rechtfertigen sie als Princip vor sich und den Andern. Das aber heißt den Feind in das eigne Lager aufnehmen. Denn eine auf den Boden der Reflexion gestellte, eine in den Streit gezogene und auf den Beistand der Einzelnen angewiesene Autorität, eine Autorität, die Rechenschaft gibt, ist keine ächte Autorität mehr, da solche wirken muß durch die thatsächliche Schwere ihrer Kraft und als allumfangendes Element gar keinen Gegensatz haben darf.

---

*) Diese Wechselseitigkeit von Abhängigkeit im Innern und Freiheit nach außen ist wohl nirgends kräftiger ausgesprochen als in Luther's de libertate Christiana.

Auch in der nähern Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens gehen die Wege des Thomismus und der Neuzeit weit auseinander. In der Politik ist Thomas zunächst einfach Jünger des Aristoteles. Mag er hie und da einige Selbständigkeit bekunden, z. B. bei der Empfehlung der Monarchie, in den Vorschriften für das Prozeßverfahren u. s. w., es ist charakteristisch, daß er ohne Bedenken eine Staatslehre als seinige annimmt, die auf grundverschiedenen geschichtlichen Verhältnissen ruht, daß er das ihn umgebende Mittelalter entweder gar nicht beachtet oder es mit den Augen einer früheren Zeit ansieht, in die Begriffe einer vergangenen Welt zwängt. Von einem „christlich germanischen" Staatsideale, dem Traumbild mancher Neuern, findet sich bei Thomas keine Spur. Eben dies Nichtsehen des Nahen ist freilich ächt mittelalterlich, aber doch wohl eine Schranke, nicht ein Vorzug des Mittelalters.

Daß Thomas für die nationale Seite des Staates, für die Individualitäten der Völker kein Interesse hat, bedarf bei dem mittelalterlichen Denker keiner Bemerkung und keiner Entschuldigung. Der neuern Cultur aber ist das Zusammenwirken, die gegenseitige Ergänzung der Völker eine wesentliche Eigenthümlichkeit geworden, und es hat sich damit die ideelle Bedeutung der Nationalität auf's erheblichste gesteigert. Sollen wir das unbekümmert um Thomas festhalten oder, um streng bei ihm zu bleiben, es aufgeben?

Aber der Staat ist für Thomas nur Vorstufe der Kirche, und die hierauf bezüglichen Lehren sind es, welche die modernen Ueberzeugungen am härtesten mit ihm zusammentreffen lassen. Dabei ist wiederum zunächst der Kern des Streites gegen etwaige Verhüllung klarzulegen. Nicht das steht im Kampfe, ob staatliches Thun den allgemeinen ethischen Aufgaben zu dienen habe, auch nicht das, ob die der religiösen Ueberzeugung aufgehende Welt allem Sichtbaren überlegen sei. Das kann jemand entschieden bejahen und sich doch im Gegensatz zu Thomas wissen. Denn die Macht, welcher Thomas den Staat unterordnet, ist nicht ein rein geistiges Reich, sondern die Kirche als sichtbares, geschichtlich gegebenes, fest organisirtes Ganze, ein Reich von dieser Welt, eine

Art geistlichen Staates. Denn wenn irgend, so kommt hier das zur Geltung, was vorhin allgemein erörtert wurde, die Verschmelzung von Geistigem und Sinnlichem zu einem untrennbaren Ganzen. Was religiöse Ueberzeugung dem Gottesreich zugesteht, das übertrug sich ohne Weiteres auf die Kirche; weil das Göttliche vor dem Weltlichen, darum scheint es, müsse die Kirche vor dem Staat, das Priesterthum vor dem Königthum stehen. Freilich bewahrt unsern Philosophen das Maßvolle seiner Art wie die principielle Scheidung des Weltlichen und des Geistlichen davor, jene Lehre in die äußerste Schroffheit logischer Consequenz zu entwickeln. Er erhält dem Staat ein eigenthümliches Gebiet des Wirkens, er will nicht, daß natürliches Recht durch göttliches gebrochen werde. Aber die eigentlich geistigen Aufgaben bleiben der Kirche und ihr bleibt auch die höchste Obgewalt über den Staat. Dem Pabst als Oberhaupt der Kirche müssen ebenso wie Christus (sicut ipsi domino nostro Jesu Christo) alle christlichen Fürsten unterthan sein; die Kirche entscheidet, ob einem ungläubigen Herrscher zu gehorchen sei, sie verwehrt, einem abtrünnigen zu gehorchen. So steht die Kirche an Macht unbedingt voran. Aber wenn sie hier mehr an sich reißt, als wir Neuern ihr zuzugestehen bereit sind, innerlich geräth sie durch jene Verschmelzung des Sichtbaren und Unsichtbaren selbst viel zu sehr unter den Einfluß der Staatsidee, wird aus einem Reiche der Religion viel zu sehr Staat, wenn auch geistlicher Staat. Wie die Theologie, welche sich die Philosophie unterordnen wollte, innerlich der Macht eines speculativen Rationalismus verfiel, so hat die Kirche mit ihrem Eingreifen in die sichtbare Welt dem Aeußern eine vorwaltende Macht über das Innere gegeben, sie hat den Charakter der religiösen Gemeinschaft nicht genügend gegen den der Rechtsgemeinschaft behauptet. Was in der von innen her verstaatlichten Kirche geschieht, wird viel zu sehr ein Ganzes äußerer Beziehungen, ein System von Leistungen und Gegenleistungen; die Aufgaben erhalten den Charakter von Rechtsgeboten, zu deren Erfüllung der Einzelne selbst durch physische Gewalt angehalten werden kann. Wer z. B. einmal den Christen-

glauben angenommen, hat damit nach Thomas ein bindendes Versprechen abgegeben, das zu halten ihn die Kirche mit allen Machtmitteln zwingen kann;*) wer in die Lebensgemeinschaft der Kirche eingetreten, schuldet ihren Ordnungen und ihrem Oberhaupte für alle Folge Gehorsam wie eine unverbrüchliche Rechtspflicht; wer in ihr aus eignem Verstande neue Lehren aufzubringen sucht, gleicht einem Münzfälscher, für den die härtesten Strafen nicht zu hart sind; wer aber ein Gelübde ablegte, etwa sein Leben einem besondern kirchlichen Stande zu weihen, würde Gott sein Wort brechen, wollte er je davon zurücktreten.

Ueberall fehlt die Anerkennung dessen, daß geistige Dinge nicht aus geistiger Freiheit herausfallen dürfen und nicht nur anfängliche, sondern fortdauernde innere Zustimmung verlangen; es mangelt die Einsicht, daß Wandlungen der Ueberzeugung auch aus zwingenden Gründen des Gewissens erfolgen können. Vielmehr sieht es so aus, als wenn aller Zweifel, alle Abweichung aus bösem Willen entspringe, aus einem hochmüthigen Nichtgehorchen-, Nichtzustimmen-Wollen, einem Zurückstoßen des Göttlichen mit dem Bewußtsein, daß es göttlich sei. Das aber ist ein folgenschwerer Irrthum. Gewiß ist alle Entscheidung des Menschen über die letzten Fragen von Welt und Leben nicht bloß und nicht vornehmlich Sache des Verstandes, sie steht in innigem Zusammenhang mit der Gemüthsart und Willensrichtung, mit dem Lebensganzen des Menschen. Aber das anerkennen heißt nicht das Ja und Nein einzelnen bewußten Willensacten zuweisen und daraus eine Schuld machen, die der Mensch vor Menschen zu verantworten hätte. Und nun gar die Vorstellung, als wenn der Abweichende im Grunde von dem Rechte, ja der Göttlichkeit dessen überzeugt wäre, das er bekämpfte und zu schädigen suchte! Muß nicht solche Annahme alle Leidenschaft entfesseln, ja die Gemeinsamkeit menschlicher Empfindung aufheben? Von diesem Punkt aus würden sich alle Werke der Inquisition mit strenger Folge-

---

*) Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.

richtigkeit auch heutigen Tages rechtfertigen lassen. So kennt hier auch der persönlich milde Thomas keine Milderung, und wir dürfen uns dessen nicht wundern. Denn in Wahrheit folgt aus den gegebenen Prämissen alles Einzelne mit unabwendbarer Consequenz; auch das Härteste ist nicht paradoxe Uebertreibung, sondern pflichtmäßige Forderung aus dem Principe. Wenn Thomas wie die Kirche der Praxis eine gewisse Abschwächung gestattet, so geschieht das nicht aus innerem Zugeben, sondern lediglich in kluger Erwägung des Möglichen, aus Rücksicht auf die vorhandenen Weltmächte; die Kirche hält aus Gründen der Zweckmäßigkeit zeitweilig mit ihren Ansprüchen zurück, aber was sie als unvermeidliche Thatsache erträgt, ist sie weit entfernt als Recht anzuerkennen. Was sie etwa concedirt, concedirt sie der Nothwendigkeit, nicht dem Principe, und daher mit der Absicht, es zurückzuziehen, sobald die Zwangslage beseitigt, sobald eine weitere Annäherung an das unwandelbar festgehaltene Ziel möglich ist. Sie kennt abweichenden Principien gegenüber Waffenruhe, aber keinen Frieden. — In allem diesem liegt die Wandlung des weltgeschichtlichen Lebens offen zu Tage. Die Beziehungen von Staat und Kirche im Besondern haben sich über Meinen und Mögen der Einzelnen hinaus thatsächlich verschoben durch die Ausbildung eines reichen, dem specifisch kirchlichen Kreise gegenüber selbständigen Lebensgehaltes in Wissenschaft und Kunst, in Gesellschaft und Erziehung, kurz einer universell menschlichen Cultur. Gewann dadurch die Menschheit eine neue Art der Gemeinschaft und des Zusammenhanges, so ward auch eine neue Organisation, eine Rechtsordnung nöthig zum Schutz und zur Vertretung der neuen Geisteswelt. Dies ist der Staat der Neuzeit; er müßte sich selbst und die ihm anvertrauten Geistesgüter aufopfern, wenn er sich der kirchlichen Macht, dem geistlichen Staate, unterwerfen wollte.

Wie aber der Staat einen reichern Inhalt gewonnen, so hat er auch die Form seiner geistigen Existenz gegen Alterthum und Mittelalter erheblich verändert. In neuer Weise tritt jetzt der Staat als begriffliche Einheit auf und macht eine immanente Gesetzlichkeit geltend. Es vollzieht sich eine Ablösung der

Staatsidee von der individuell-menschlichen Lebensform. Auch Aristoteles und Thomas waren davon so weit wie möglich entfernt, den Zweck des Staates in das Wohlseyn der Einzelnen zu setzen, aber den Staat selber behandeln sie wie ein Wesen menschlicher Art, wie einen Menschen im Großen. Die Neuzeit dagegen hat hier einen mehr unpersönlichen, einen sachlich begrifflichen Gehalt herausgearbeitet.

So ist die ganze Lage grundaus verwandelt. Auch wer sich dem Neuen nicht anschließen kann, vermag das Alte nicht im alten Sinne festzuhalten. Wer heute thomistische Ueberzeugungen bekennt, vertritt etwas anderes als Thomas selber vertreten hat. Denn der mittelalterliche Denker fand das Culturleben entweder in engstem Zusammenhange mit der Kirche, oder er mochte doch hoffen, das Draußengebliebene ohne Störung und Zerstörung seiner Eigenart dem kirchlichen Lebenskreise einfügen zu können. Heute steht die Sache anders. Da sich einmal eine bedeutsame Cultur, eine reichere als je zuvor, auf allgemein menschlicher Grundlage und in principieller Ablösung vom specifisch Kirchlichen gestaltet hat, so müßten große Schritte der Bewegung zurückgenommen, so müßte überaus viel, nicht verwandelt, sondern verworfen werden, wenn Thomas' Ideen unter uns auferstehen und sich durchsetzen sollten. Auch was an Leidenschaft in jenen Ideen ruht, wäre unermeßlich gesteigert. Wir sträuben uns gegen jene harte Beurtheilung der Häretiker und Schismatiker, aber wir wollen nicht vergessen, daß dieselben Thomas eher als Vereinzelte erscheinen konnten, die sich von der großen Heeresstraße der Menschheit eigensinnig absonderten. Jetzt aber geht der Spalt durch die christliche Welt. Sollen nun alle Protestanten des Todes schuldig sein, sollen protestantische Fürsten kein Recht mehr auf Gehorsam rechtgläubiger Unterthanen haben?

So sehen wir nicht, wie bei klarer Entwicklung der Sache folgendem Dilemma zu entgehen sei. Wer die Thatsache einer nichtkirchlichen Cultur und die vorhandene Glaubensspaltung irgend als zu Recht anerkennt, verleugnet das Princip; wer streng am Princip festhält, muß dessen Schroffheit unermeßlich steigern, muß

sich feindlich wider eine geistige Welt kehren. Das aber entspricht wiederum nicht der universellen, friedfertigen Art des mittelalterlichen Denkers. Darum muß man heute entweder weniger oder mehr wollen als Thomas. Thomisten im Sinne des Thomas gibt es nicht mehr.

Bei der erhöhten und wachsenden Bedeutung der socialen Aufgaben darf auch Thomas' Stellung dazu nicht außer Acht bleiben; eine Philosophie, die als bleibende Norm verkündigt wird, muß auch hier die Probleme wenigstens im Principe lösen. Nun ruhen die ökonomischen Lehren des Thomas auf einer ihrer Gesinnung nach unverwerflichen Grundlage, bei der Aristoteles und das Christenthum zusammenwirkten. Die Sorge um die äußern Güter, um die Verbesserung der äußern Verhältnisse ist ihm nicht Kern des Thuns, ihm geht der Mensch nicht darin auf, Werthe zu produciren, der Inhalt der Geschichte nicht darin, einen möglichst vollkommenen Stand materieller Kultur zu erzeugen, ohne Sorge darum, was aus dem lebendigen Menschen, seiner Beschaffenheit, seinem Wohle werde. In die Theorie des modernen Industrialismus kann sich die thomistische Lehre nicht schicken; daraus mögen ihr Andere einen Vorwurf machen. Aber ein Anderes ist die menschliche Gesinnung, ein Anderes die technische Gestaltung. Hinsichtlich dieser wird schwerlich zu läugnen sein, daß der thatsächliche Lauf der Geschichte sowohl den wirthschaftlichen Proceß anders zu fassen als neue Mittel zur Abhülfe socialer Noth zu suchen gezwungen hat.

Die Bedeutung und die Selbständigkeit des wirthschaftlichen Processes anzuerkennen hindern Aristoteles mannigfache Gründe. Aus dem Zusammenhange der Weltanschauung ergibt sich hier die Ueberzeugung, daß die äußern Güter nur als Mittel der Darstellung des Innern, nur als Zubehör geistiger Thätigkeit Werth haben; da jener Zweck bestimmte Grenzen setzt, so ist der Besitz nur bis zu einem gewissen Punkte schätzbar. Diese zunächst für das Privatleben aufgestellte Lehre überträgt sich ohne Weiteres auf das gesellschaftliche Ganze und läßt auch dessen wirthschaftliche Thätigkeit durchaus nach Maßgabe der privaten verstehen. Wie

der einzelne Mensch die äußern Güter nur in Hinblick auf geistige Zwecke erstreben, nichts verlangen soll, das er nicht in lebendiges Thun umsetzen kann, so verhalte es sich auch im Gemeinwesen: kein Streben nach Besitz in's Endlose, kein Verlangen des Reichthums um des Reichthums willen, sondern alles Erwerben nur für bestimmte ethisch-politische Zwecke und nach dem Maße dieser Zwecke. Was immer die wirthschaftliche Thätigkeit von solcher Schranke emancipiren mag, findet Mißtrauen; so vornehmlich das Geld, das, ursprünglich zur Erleichterung des Tauschhandels aufgebracht, bei der einmal vorhandenen Genuß- und Gewinnsucht des Menschen sich leicht davon losreißt und für sich als Ziel begehrt wird. Damit aber gerathen wir auf eine abschüssige Bahn. Nach Lösung der Beziehung auf das dem Wirken Nothwendige geht das Streben in's Endlose und entfremdet immer mehr den Menschen der naturgemäßen Aufgabe seines Daseins. Besonders dann, wenn er das Geld zum Mittel neuen Gelderwerbes macht, aus dem Darleihen des an sich unfruchtbaren Metalles Vortheile zieht. Darum ist nicht etwa übermäßiges, sondern alles und jedes Zinsnehmen als unrechtmäßiger Wucher strengstens zu verwehren. Solche Grundüberzeugungen werfen auch auf das, was in der erwerbenden Thätigkeit nicht geradezu unerlaubt scheint, einen gewissen Makel. Als subjektives Motiv einer das direkt Verwendbare überschreitenden wirthschaftlichen Thätigkeit gelten hier nur Eigennutz und Habsucht. Großproduction und Großhandel finden darnach kein Verständniß; die staatliche Ordnung wird eher hemmen als fördern müssen. Diese Ausführungen, denen das kanonische Recht weitere Entwicklung und Macht gegeben hat, haben wir hier nicht näher zu prüfen. So viel ist außer Zweifel, daß diese direkte Beziehung und einfache Unterordnung der erwerbenden Thätigkeit unter abgegrenzte ethisch-politische Aufgaben, solche Eintragung individueller Begriffe und Werthschätzungen in das Gesellschaftsleben eine Selbständigkeit der wirthschaftlichen Thätigkeit, einen zusammenhängenden wirthschaftlichen Proceß nicht aufkommen lassen. Das Gebiet, das bei uns Sprachgebrauch und Begriff als Ganzes faßt, ist hier in lauter vereinzelte Erscheinungen zerstückelt.

Nun aber scheint es, daß sich hier nicht durch die Begriffe der Schule, sondern durch die Thatsachen des Lebens eine eingreifende Umwälzung vollzogen, daß die wirthschaftliche Thätigkeit nicht so sehr durch Irrung oder Habsucht der Individuen, als durch Verschiebung der Verhältnisse eine andere Stellung erhalten hat. Die aristotelische Geringachtung des erwerbenden Thuns war schon deswegen nicht zu behaupten, weil sie auf der Aussonderung einer bevorzugten Minderheit aus der Masse der Menschen beruht. Es klingt ideal, daß der Mensch sich nicht um Geld und Gut kümmern, sondern sich allein dem Staatsleben oder der Forschung widmen solle; es ist minder ideal, wenn man erwägt, daß nur die Arbeit der als Handwerker oder Sklaven verachteten und geistig aufgeopferten, der „beseelten Werkzeuge", jene Hingebung ermöglicht. Thomas ist hier erheblich milder, sowohl weil sich das Leben mehr vom Aeußern in's Innere zurückzieht als weil ihm Noth und Elend der Menschen viel näher geht als dem antiken Denker. Aber daß er Alle gleichmäßig zur Arbeit heranrufe, hören wir nicht, wohl aber hören wir ihn ganz unbefangen von Sklaven sprechen.

Aber nicht bloß die Ausdehnung der Arbeit, auch innere Verschiebung hat den Werth der äußern Güter, die Bedeutung des ihnen zugewandten Strebens erhöht. Hier fällt besonders in's Gewicht die Idee einer endlos fortschreitenden Kraftentwicklung. So lange das Geistesleben sich aus unwandelbar gegebnen Faktoren zu gestalten schien, so lange besonders eine gewisse Beschaffenheit des Innern von Natur mit sichern Zügen angelegt galt und das Innere des Aeußern etwa zur Entfaltung, nicht aber zu wesentlicher Erhöhung bedurfte, so lange mochten die äußern Bedingungen nebensächlich dünken, so lange eine Größe der Gesinnung in ihrer Geringachtung gefunden werden.

Den Ideen der Neuzeit erscheint dagegen — ob mit Recht, fragen wir hier nicht — keineswegs eine bestimmte Beschaffenheit mitgebracht, sondern die Beschaffenheit bildet sich in der Thätigkeit, der Lebensproceß entscheidet über das Wesen. Der Proceß aber kann sich nicht entwickeln ohne Hülfe der äußern Güter.

Sobald dabei ihre anregende und zurückwirkende Kraft Anerkennung findet, ist ihre Bedeutung unermeßlich erhöht. Aber die Bewegung geht noch weiter. Der Proceß erscheint dem spezifisch modernen Bewußtsein nicht mehr bloß als Mittel zur Beschaffung eines Zustandes, sondern als Selbstzweck: das Leben soll nichts anderes als sich selbst in fortschreitender Spannung der Kraft erhöhen.

Die Befestigung dieser Ueberzeugung hebt die äußern Güter in das Gebiet des für sich, ohne weitere Zweckbeziehung, Werthvollen; denn die Verfügung über die äußern Güter steigert die Macht und mit der Macht Gehalt und Glück des Daseins. So finden wir die materielle Cultur in ganz anderer ideeller Schätzung als sie in Alterthum und Mittelalter stand.

Den Begriffen und Schätzungen aber entsprechen thatsächliche Wandlungen des wirthschaftlichen Processes. Als sein Träger erscheinen nunmehr nicht sowohl die Individuen als die Nationen, es erwächst Thatsache und Theorie einer Volkswirthschaft, ja aus allem Streit der Völker strebt heraus die Idee einer die ganze Menschheit umfassenden Arbeit, die der Natur die Bedingungen vernünftigen Lebens abringt. Mit den Zielen steigt das Aufgebot geistiger Kraft. Die fortschreitende Verzweigung der Arbeit, die Ausbildung der modernen Technik sowie des modernen Creditwesens, die Loslösung der Produktion von einem bestimmten Consumtionsgebiete, die gesteigerte Leistung des Handels u. s. w., alles wirkt dahin, die Bedeutung der Aufgabe zu erhöhen. Inneres und Aeußeres, Ideen und Thatsachen drängen vereint dahin, der wirthschaftlichen Thätigkeit Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit gegenüber den andern Gebieten zu erkämpfen. Immer weniger läßt sich verkennen, daß der wirthschaftliche Proceß eine innere Gesetzlichkeit besitzt, eine Gesetzlichkeit, die bewußtem Wirken der Menschheit nicht unzugänglich zu sein braucht, die aber individuelles Mögen und Meinen thurmhoch überragt.

Daß mit dem allen ein fertiger Stand erbracht, daß das Ganze wie ein endgültiger Abschluß glaubig hinzunehmen sei, das kann nur wähnen, wer sich den Sorgen und Kämpfen der Zeit verschließt und auch das Lebensziel der Menschheit nicht eben hoch

steckt. Aber mögen zunächst mehr Probleme als Erträge gewonnen sein, die Lage ist jedenfalls bis zum Grunde verändert. Wenn es thöricht ist, Aristoteles und Thomas dafür zu tadeln, daß sie keine Antwort bringen, wo die Zeit noch keine Frage gestellt hatte, so ist es nicht minder verfehlt, Antworten finden zu wollen, wo man nicht daran dachte solche zu suchen.

Diese Unzulänglichkeit der überkommenen Theorien bekundet sich weiter in der Stellung der frühern Denker zu den Mißständen des socialen Gebietes, zur socialen Pathologie. Diese ist es ja, welche das allgemeine Interesse der Gegenwart beherrscht.

Aristoteles hat communistischen Ideen Plato's eine Vertheidigung von Privateigenthum und Familie entgegengesetzt, deren schlichter Gehalt den Kernpunkt der Sache nach der ethischen und der psychologischen Seite in mustergültiger Weise trifft. Auch ist ihm die Ueberzeugung, daß schließlich das Wohl der Gesellschaft nicht durch überraschende Kunststücke hergezaubert werden könne, sondern sich von innen her aufbauen müsse, nicht wie so vielen Andern ein bequemer Vorwand geworden, die Dinge gehen zu lassen, wie sie eben gehen. Aber was er an Fürsorge der Gemeinschaft für die Einzelnen aufbringt, beschränkt sich auf die selbständigen Glieder seines Staates; zu einem Mühen um den Menschen als Menschen hat sich seine Theorie nicht erhoben.

Thomas geht hier erheblich weiter, die Sorge für die Bedrängten ist ihm ein wesentliches Stück der christlichen Ethik, die gegenseitige Verpflichtung der Menschen wird von ihm mit aller Kraft vertreten.*) Aber wir sehen ihn weit mehr darauf bedacht, die Folgen der Noth zu heben, als dieselbe in ihren Gründen anzugreifen, mehr darauf, Leid und Elend zu lindern, als dem Bedrängten zu einer selbständigen socialen Existenz zu verhelfen. Das aber hatte seinen guten Grund. Das Interesse wird letzthin viel zu sehr durch die Frage des Jenseits beherrscht, das Irdische erscheint daneben viel zu gleichgültig, als daß ein Vernünftig-

---

*) Res quas aliqui superabundantor habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi.

machen der Wirklichkeit hätte Aufgabe werden können; auch der Macht des Menschengeschlechts hätte Thomas schwerlich zugetraut das zu unternehmen.

Nun hat hier nicht nur das Drängen der Neuzeit nach einer immanenten Vernunftordnung die Aufgabe ungemein erhöht, sondern es sind die Schwierigkeiten in ungeahnter Weise gesteigert durch die Einführung der Maschine in die Arbeit. Immer gewaltiger wirkt von hier die Macht des Mechanismus gegen Freiheit und Individualität. Einem weltüberspannenden Getriebe eherner Gesetzlichkeit gegenüber scheint aller guter Wille, alle Initiative des Einzelnen wie verloren; der bloße Aufruf der Gesinnung scheint hier nicht machtvoller als die Beschwörung der Naturgewalten durch Zauberformeln. Blinde Naturkräfte stellen sich wider die Vernunft, auch den der zu gebieten glaubt, bezwingend. Soll nicht die Menschheit ihnen verfallen und bloßes Werkzeug eines geistlosen Processes werden, so thut eine kraftvolle Concentration des vernünftigen Wirkens, thun neue Organisationen, thun mehr als alles neue Ideale Noth. Was will man gegenüber allen diesen neu einbrechenden Aufgaben, gegenüber einer welterschütternden Krise mit Thomas anfangen? Soll er Heilmittel für Schäden enthalten, die einer Wendung anhangen, von der er keine Ahnung haben konnte? Oder wollen wir etwa, um mit ihm auszukommen, das ganze moderne Erwerbs- und Verkehrsleben auf den Kopf stellen, etwa die Maschine beseitigen, etwa seine Lehre durchführen, daß man keinen, auch nicht den mindesten Zins nehmen dürfe? —

So dürften wir die wichtigsten Gebiete der philosophischen Forschung berührt haben; suchen wir zum Schluß uns aus der Verzweigung zu einem Ganzen zu finden.

Punkt für Punkt stellte sich heraus, daß sich seit Thomas der thatsächliche Bestand des Geisteslebens durch Wirken und Wandeln des Ganzen von Grund aus verändert hat. Vor aller Verschiebung der Leistung nach außen steht tiefgreifende Umgestaltung des Lebensprocesses selber. Wie wir vorhin sahen, daß sich die Stätte desselben von der kirchlichen Organisation auf die Innerlichkeit des Vernunftwesens verlegte, so erwies sich nun der Inhalt des

Lebensprocesses gegen mittelalterliche Art auf's Erheblichste verwandelt. Denn es erhellte auf allen einzelnen Gebieten, daß seit Thomas ein Bruch mit dem, was unmittelbar im menschlichen Bewußtsein vorhanden, eingetreten ist, daß überall Inhalt und Form des persönlichen Lebens, wie sie geschichtlich vorlagen, sich für die Weite und Tiefe einer aufsteigenden Welt objektiv-universalen Geisteslebens ungenügend gezeigt haben. Fortschreitende Entwicklung hat jene persönliche Lebensform als zu eng gesprengt, eine immanente Natur der Dinge herausgearbeitet. Zu dieser unter Ablegung des Kleinmenschlichen aufzustreben, das gilt nun als vornehmste Aufgabe des Daseins.*) Punkt für Punkt ist eine Entfernung von der ersten menschlichen Lage eingetreten. Beim Erkennen fiel die enge Verbindung von Subjekt und Objekt, es fiel das Uebergreifen unserer Empfindungen und Begriffe in ein draußen liegendes All. Jenseits aller persönlichen Zustände soll durch einen die Natur der Sache erschließenden Proceß Wahrheit erwachsen. Die Natur hat ihre Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit gefunden, alle Zuthat menschlicher Art abgestreift, alles Innerliche aus ihrem Geschehen verbannt. Auch das Geistesleben hat sich der Wandlung nicht entzogen; das zeigen sowohl die letzten Begriffe von ihm als die Gestaltung der großen Organisationen. Der Gedanke eines gesetzlich verlaufenden Geistesprocesses erhebt sich über die Zustände der Individuen und wirkt als eine den Einzelnen überlegene Macht. Weiter sind in Staat und Arbeitsgesellschaft Gesammtgebilde erwachsen, die ein immanentes Recht geltend machen und in seiner Verfolgung leicht rücksichtslos über die Individuen hinwegschreiten. Die Aufgaben der Menschheit blos in den Formen und mit den Kräften des empirisch-persönlichen Einzellebens anzugreifen, das hat sich mehr und mehr als unthunlich erwiesen. So wird durchgehends, was uns als das Nächste zu umfangen scheint, verlassen und in einer Gedankenwelt der Gehalt

---

*) Weitere Ausführung dieses Gedankens s. meine „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens" (1885) S. 13 ff.

und die Unmittelbarkeit gesucht, welche uns die erste Lage nicht mehr zu bieten vermag.

Das Alles hat die Menschheit in aufregende Gefahren, in peinliche Conflicte, in gewaltigste Erschütterung gebracht. Das Neue, nach dem wir ringen, mag als ein schlechthin Unpersönliches, Unvernünftiges, Ungeistiges verstanden werden; es kann sich gegen das Innere, gegen alles Ideale wenden und es zu erdrücken scheinen. Es mag aussehen, als sei alle Vernunftaufgabe der Menschheit eingebildet und das Leben eines Kerngehaltes bar. — Solche Gefahren sind nicht ohne Wirkung vorbeigezogen. Ein weiter Abfall von den Idealen ist thatsächlich erfolgt, auf jedem der Hauptgebiete eine widergeistige Bewegung zu ausgedehnter Machtwirkung entfaltet. Skepticismus gegenüber dem Erkennen, Materialismus der Naturansicht, Mechanismus im Staats- und Gesellschaftsleben, sie scheinen sich gegen den Vernunftgehalt menschlichen Daseins zu verbünden. Andererseits wirkt zu endloser Verwirrung der Individualismus, der nothwendig aufschießen muß, sobald der Mensch aus den äußeren Zusammenhängen herausgetreten ist, die innern aber als bewegend und bindend nicht anzuerkennen vermag.

So ergibt sich eine chaotische Lage. Wir können es nicht leicht jemandem verdenken, wenn er sich durch den ersten Eindruck zum Zweifel an der ganzen Bewegung hinreißen läßt. Aber dem Forscher müssen wir es allerdings verdenken, wenn nicht eindringende Erwägung jenen Eindruck überwindet.

Die Irrungen mit ihrem Gefolge von Mißständen sind da. Gewiß. Aber sie sind mit ihrer welterschütternden Macht doch wohl nicht bloßem Vorwitz, Muthwillen, ja Bosheit der Einzelnen entsprungen. Sollten sie nicht vielmehr zu verstehen sein als Begleiterscheinungen großer thatsächlicher Umwälzungen, die keiner läugnen noch einfach von sich weisen kann? Solche thatsächlichen Wendungen, solche Leistungen des Menschengeschlechts in allem und jedem Sinne schlechthin für verfehlt, für widervernünftig erklären könnte nur, wer das Ringen der Menschheit nach den höchsten Gütern nicht durch innewohnende Gesetze geleitet hielte,

wer etwa jenseits der Welt eine Vernunft verehrte, den Weltproceß selber aber für geist= und gottverlassen hielte. Es will uns bedünken, daß solcher Unglaube an die Gegenwart des Göttlichen in der Geschichte nicht gerade im Sinne des Thomas ist. Vielleicht würde seiner Art eher die Hoffnung entsprechen, daß was aus zwingenden Gründen geistigen Lebens begonnen, im Verlauf auch zur Erhöhung desselben wirken werde,*) daß jene Wendungen gegen den Geist nur daher entspringen, daß beim Uebergang zu einer höhern Lebensform einzelne Gedankenreihen aus der fortschreitenden Bewegung herausfallen, daß vorläufige Negationen volle Abweisungen geworden sind, und daß sich daher in der isolirenden Meinung der Menschen als ungeistig geberdet, was als Glied des Ganzen der Erhöhung geistigen Wirkens dient. Und so fragen auch wir: kann sich nicht in allen Kämpfen und Wirren ein neuer Gehalt, und mit dem Gehalt auch ein neuer Begriff des Geistes herausarbeiten? Kann nicht das Princip der Persönlichkeit, an dem uns allerdings die Realität des Vernunftlebens zu hängen scheint, einer Umwandlung zustreben, in der es dem All sich gewachsen zeigt? Nothwendige Vernunftwahrheiten sind nicht schon hinfällig geworden, weil überkommene Behandlung versagte, weil gewaltige Erschütterung uns belehrte, daß wir sie nicht in vertrauendem Anschluß an die erste Lage, nicht mit rasch zulangender That in Einem erfüllen, sondern sie nur unter schweren Opfern und in hartem Kampfe allmählig zu fördern vermögen. Was aus der Entwicklung des Geistes mit Nothwendigkeit erbracht ist, kann schließlich nicht aus dem Geiste herausfallen. Darum muß auch die Philosophie unerschüttert an ihrem Werke festhalten, unermüdlich daran arbeiten, durch wissenschaftliche Forschung die Menschheit jener unsichtbaren Welt zu vergewissern, woraus dem Einzelnen die Lebensquellen fließen, sowie durch Ergründung eines die Gegensätze umfassenden Lebensprocesses die Spaltung zu überwinden, welche durch Ablösung des Thuns von der ersten Lebenslage erwuchs.

---

*) Gemäß seinem Satze naturale desiderium non potest esse inane.

Es war vorhin von christlicher Philosophie die Rede; der Begriff ist problematisch; wie er meistens gefaßt wird, können wir uns ihn nicht aneignen. Das aber möchten wir fragen, ob jene Nothwendigkeit, mit der erst umfangenden Lage in Kampf und Entsagung zu brechen, eine neue überlegene Welt zu ergreifen und erst aus ihr dem Dasein des Einzelnen Inhalt und Werth zu gewinnen, ob das alles zu dem Grundzuge des Christenthums sich so feindlich verhält, des Christenthums, das nicht zunächst dogmatisch und kirchlich, sondern philosophisch und menschlich verstanden wird?

Jedenfalls ist der Kampf des Alten und des Neuen ein Zusammenstoß weltumfassender Principien. Eine friedliche Vereinbarung suchen kann nur flachste Verkennung des Problems. Ein Entweder — Oder ist unläugbar. Dem Anhänger des Alten wird das Neue als Verflüchtigung der Geisteswelt, das unsichtbare All, in dem der moderne Idealismus seine Stellung nimmt, als bloßes Phantom erscheinen; dem Neuern muß das Alte mit seiner Bindung des Geistigen an eine sinnliche Verkörperung als Vergröberung und Einengung gelten, die größte Gefahr der Veräußerlichung und Erstarrung bringe. Wohin schließlich der Sieg falle, ist Sache principieller Ueberzeugung; aber auch in den geschichtlichen Verhältnissen wird das Uebergewicht hieher oder dorthin erster Hand schwerlich durch theoretische Eröterungen oder leidenschaftliche Angriffe, sondern durch thatsächliche Beweise des Geistes und der Kraft entschieden werden.

Wie immer hier aber die Entscheidung schwanken mag, dabei müssen wir beharren, daß das Alte in seinem Sinne sich nach den mächtigen Bewegungen der Jahrhunderte überhaupt nicht wieder aufnehmen läßt. Man kann zu ihm zurückkehren, aber man findet es nicht als das wieder, was es früher war. Das gilt im Besondern von Thomas. Gerade was bei ihm vornehmlich bedeutend und wirksam war, die allbegreifende und versöhnende Art, das was der Philosoph an ihm „katholisch" nennen könnte, das wäre nunmehr aufgegeben. Denn was als naturgemäße Zusammenfassung des ganzen Lebensinhaltes auftrat, das findet jetzt eine Welt neben sich, mit der es unvermeidlich hart zusammenstoßen



muß; was freudig vertrauender Ueberzeugung entsprang, daß in aller großen Leistung ein werthvoller Kern stecke, das müßte nun einen Abfall und damit einen Riß in der Geschichte zugeben. So würde, was irenisch gedacht war, gegen den Sinn des Urhebers polemisch gewandt, was universal angelegt, von weitergehender Bewegung der Menschheit sectenartig abgesondert. Und wenn Scharfsinn wie dialektische Gewandtheit solche Mißstände einigermaßen verdeckten, nie könnten sie dem Frühern die Unmittelbarkeit der Wirkung, die Unbefangenheit der Hingebung gewinnen, die es hatte als es die Höhe der Zeit ausmachte. Auch jenes Nichtsehen principieller Zusammenhänge, jene Verstreuung des Stoffes in's Einzelne, die dem scholastischen Verfahren eigenthümlich war, es bedeutet ein anderes, wenn es der allgemeinen Zeitlage entspricht, ein anderes, wenn es sich gegen fortgeschrittene Entwicklung, gegen den gesammten Strom geistigen Lebens behaupten will. So kommen wir auch im Ganzen zu dem früher auf besonderen Gebieten ermittelten Ergebniß, daß der Thomismus heute etwas anderes besagt als im Mittelalter; mag es viele geben, die Thomisten zu sein glauben, Thomisten im Sinne des Thomas giebt es nicht mehr.

Daher hat das System des Thomas seine Zeit gehabt. Der doctor universalis hat an einem Wendepunkte geschichtlichen Lebens Bedeutendes gewirkt. Er hat große Aufgaben, vor allem die Aufgabe der Einigung der geistigen Interessen, in großem Sinne behandelt; er hat die Gesammtheit des damals Zugänglichen zu einem begrifflich durchdachten Ganzen verbunden und die verschiedenen Elemente in manichfache, keineswegs fruchtlose Beziehungen gebracht; er hat antike Forschung dem Denken des Abendlandes enger verknüpft; er hat die Selbständigkeit wissenschaftlicher Arbeit anbahnen helfen; er hat zur wissenschaftlichen, vornehmlich zur logischen Schulung der Geister erheblich beigetragen. Das alles aber hat er in milder und edler Gesinnung, in fortwährendem Streben nach Gerechtigkeit gegen Sache und Person gethan. Daher bleibe über dem Streit der Parteien sein Andenken in Ehren! Nicht gegen ihn sprechen wir, den wir auf-

richtig achten, sondern nur gegen die, welche ihn aus seiner Zeit reißen und die Gegenwart an ihn binden möchten.

Denn jetzt unter gänzlich abweichenden Verhältnissen von Neuem eingreifende Macht erlangen kann Thomas nimmermehr. Mag sich gelehrte Forschung wieder mehr mit ihm befassen, — in einem Systeme, wo sich Aristoteles, Plotin, Augustin begegnen, und von wo sich so viel für die Folgezeit anbahnt, gibt es noch viel zu untersuchen; mag die Polemik sein Denken zum Standort wählen, um Mängel und Schäden der Gegenwart zu beleuchten, — warum sollten wir uns einer solchen Kritik von vorn herein verschließen? Aber mit dem allen wird nicht erreicht, daß Thomas' System fördernd und gestaltend das Gesammtleben der Gegenwart ergreife und den Zug der Zeit leite. Alle Empfehlung gibt ihm nicht die Kraft, neue Antriebe zu wecken und neue Probleme zu lösen, die Gemüther in alle Tiefe zu durchdringen und ihnen den Frieden der Ueberzeugung zu geben, nach dem die Neuzeit so schwer ringt.

In das Dämmerlicht historischen Bewußtseins, in dem es Thomas möglich war, innerlich widerstreitende Gedankenmassen zusammenzubringen, können wir, welche der Fortgang der Zeit schärfer sehen gelehrt hat, uns nicht wieder zurückversetzen; die gewaltigen Wandlungen in Erkennen, Natur und Geistesleben können wir weder ungeschehen machen noch principieller Deutung entkleiden. Wir können in eine naivere Form des Geisteslebens ebensowenig zurückkehren, wie wir frühere Lebensperioden anders als in der Erinnerung wieder aufnehmen können.

So bleibt es dabei. Vergangenes zu neuer Lebenswirkung zu erwecken, das liegt nicht in menschlichem Vermögen, und hängt daher nicht an Meinen und Wollen eines Einzelnen, und wäre er noch so mächtig, noch an dem Vieler, und wären sie Alle. Denn um mit dem Worte eines mittelalterlichen Denkers zu schließen, „die Wahrheit der Dinge, wie sie nicht der Mensch festsetzt, kann auch nicht menschlicher Wille zerstören". *)

*) Joh. Saresberiensis (s. Schaarschmidt S. 232): veritatem rerum quoniam eam homo non statuit, nec voluntas humana convellit.

ÜBER DIE AKADEMISCHE FREIHEIT DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN.

REDE

BEIM ANTRITT DES RECTORATS

AN DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

AM 15. OCTOBER 1877

GEHALTEN

VON

Dr. H. HELMHOLTZ.

BERLIN, 1878.

Verlag von August Hirschwald.

NW. Unter den Linden 68.

ÜBER DIE

AKADEMISCHE FREIHEIT

DER

DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN.



ÜBER DIE

AKADEMISCHE FREIHEIT

DER

DEUTSCHEN UNIVERSITÄTEN.

REDE

BEIM ANTRITT DES RECTORATS

AN DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

AM 15. OCTOBER 1877

GEHALTEN

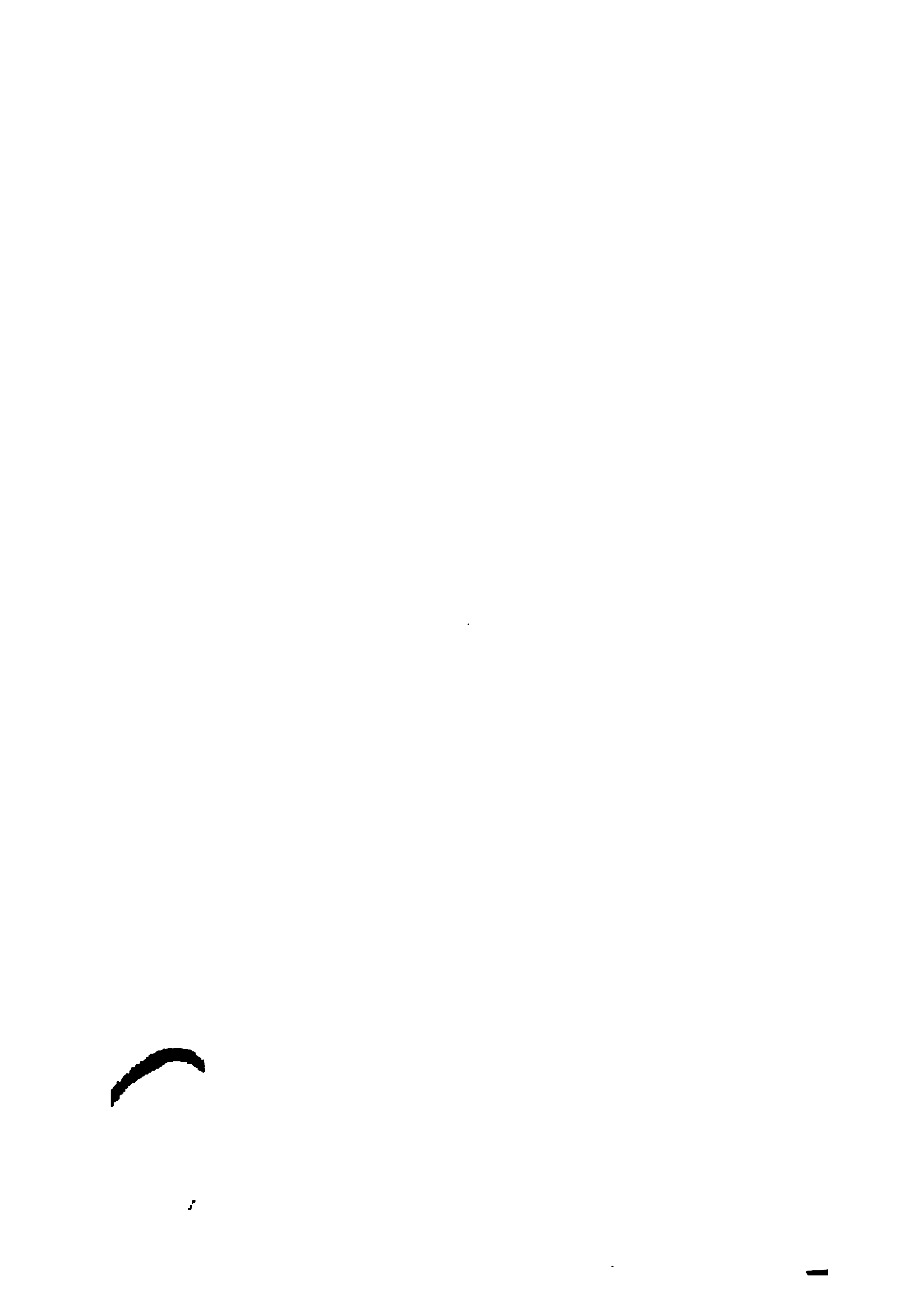
VON

DR. H. HELMHOLTZ.

BERLIN, 1878.

VERLAG VON AUGUST HIRSCHWALD.

NW. UNTER DEN LINDEN 68.



Hochgeehrte Herren!

Indem ich das ehrenvolle Amt übernehme, zu welchem mich das Vertrauen meiner Amtsgenossen berufen hat, ist die mir zunächst obliegende Pflicht, nochmals hier öffentlich meinen Dank gegen diejenigen auszusprechen, die mir ein solches Vertrauen geschenkt haben. Ich habe Grund dasselbe um so höher zu schätzen, da es mir übertragen wurde, trotzdem ich erst eine kurze Reihe von Jahren in Ihrer Mitte weile und trotzdem ich dem Kreise der Naturwissenschaften angehöre, die als ein etwas fremdartiges Element in den Kreis des Universitätsunterrichts eingetreten sind, und zu mancherlei Abänderungen in der altbewährten Organisation der Universitäten gedrängt haben, zu andern vielleicht noch drängen werden. Ja gerade in dem von mir vertretenen Fache der Physik, welches die theoretische Grundlage sämmtlicher anderen Zweige der Naturwissenschaften bildet, treten auch die besonderen Charakterzüge ihrer Methode am schärfsten hervor. Ich selbst bin schon einige Male in der Lage gewesen Veränderungen der bisherigen Normen an der Universität zu beantragen, und hatte die Freude stets die bereitwillige Unterstützung meiner Facultätsgenossen und des Senates zu finden. Dass Sie mich zum Leiter der Geschäfte dieser Universität für das nächste Jahr gewählt haben, zeigt mir, dass Sie mich für keinen unbedachten Neuerer halten. In der That, so sehr auch die Objecte, die Methoden, die nächsten Ziele naturwissenschaftlicher Untersuchungen von denen der Geisteswissenschaften äusserlich unterschieden sein mögen,

[illegible]

[illegible] Kaum ist vorauszusehen, welche neuen Auffindungen und Entwicklungen wir [illegible] Zeit [illegible] dargestellt finden werden.

Andererseits haben die deutschen Universitäten sich eine Ehrenstellung nicht blos in ihrem Vaterlande errungen; die

Augen der civilisirten Welt sind auf sie gerichtet. Schüler der verschiedensten Zungen strömen ihnen selbst aus fernen Welttheilen zu. Eine solche Stellung kann durch einen falschen Schritt leicht verloren, aber schwer wiedergewonnen werden.

Unter diesen Umständen ist es unsere Pflicht, dass wir uns klar zu machen suchen, was der innere Grund der bisherigen Blüthe unserer Universitäten ist, welchen Kern ihrer Einrichtungen wir als unberührbares Heiligthum zu erhalten suchen müssen, wo hingegen nachgegeben werden dürfte, wenn Aenderungen verlangt werden. Ich halte mich keineswegs für berechtigt hierüber endgiltig absprechen zu wollen. Der Standpunkt jedes Einzelnen ist ein beschränkter; Vertreter anderer Wissenschaften werden von andern Gesichtspunkten hier noch Anderes zu erkennen vermögen. Aber ich denke, ein endgiltiges Ergebniss kann nur festgestellt werden, wenn Jeder klar zu machen sucht, wie die Verhältnisse ihm von seinem Standpunkte aus erscheinen.

Die mittelalterlichen Universitäten Europa's haben ihren Ursprung zunächst als private freie Vereinigungen ihrer Studirenden genommen, welche unter dem Einflusse berühmter Lehrer zusammentraten und ihre Angelegenheiten selbst ordneten. In Anerkennung des öffentlichen Nutzens dieser Vereine erhielten sie bald von Seiten der Staatsgewalt schützende Privilegien und Ehrenrechte, namentlich eigne Gerichtsbarkeit und das Recht akademische Grade zu verleihen. Die Studirenden jener Zeit waren überwiegend reife Männer, die zunächst nur zur eignen Belehrung und ohne unmittelbaren praktischen Zweck die Universitäten aufsuchten; bald fing man an auch Jüngere hinzusenden, welche meist unter Auf-

sicht der älteren Mitglieder gestellt wurden. Die einzelnen Universitäten zerfielen wieder in engere ökonomische Vereine unter dem Namen von Nationes, Bursae, Collegia, deren ältere graduirte Mitglieder, Seniores, die gemeinsamen Angelegenheiten jedes solchen Vereins verwalteten, und auch zur Verwaltung der gemeinsamen Universitätsangelegenheiten zusammentraten. Noch jetzt sind im Hofe der Universität von Bologna Wappenschilder und Verzeichnisse der Mitglieder und Senioren vieler solcher Nationes aus alter Zeit erhalten. Die älteren graduirten Mitglieder wurden ihr Leben lang als bleibende Glieder der Vereine betrachtet und behielten namentlich ihr Stimmrecht, wie dies in den Doctorencollegien der Universität Wien und in den Colleges von Oxford und Cambridge bis vor Kurzem der Fall war, oder jetzt ist.

Eine solche freie Vereinigung selbständiger Männer, wo Lehrer wie Lernende von keinem anderen Interesse zusammengeführt wurden, als von der Liebe zur Wissenschaft, die einen durch das Streben die Schätze geistiger Bildung, welche das Alterthum hinterlassen, kennen zu lernen, die andern bemüht die ideale Begeisterung, welche ihr Leben durchwärmt hatte, in einer neuen Generation zu entzünden, war der Anfang der Universitäten, der Idee nach und in der Anlage ihrer Organisation auf die vollste Freiheit gegründet. Aber man darf bei ihnen nicht an Lehrfreiheit im modernen Sinne denken. Die Majorität pflegte sehr intolerant gegen abweichende Meinungen zu sein. Nicht ganz selten wurden die Anhänger der Minorität gezwungen die Universität ganz zu verlassen. Das geschah nicht blos da, wo die Kirche sich einmischte, und wo politische oder metaphysische Sätze in Frage kamen. Selbst die medicinischen Facultäten, die von Paris als die berühmteste von ihnen an der Spitze, litten keine Abweichungen von dem, was sie als die Lehre des Hippokrates

betrachteten. Wer Arzneien der Araber brauchte, oder an den Kreislauf des Blutes glaubte, wurde ausgestossen.

Die Umformung der Universitäten in ihre jetzige Verfassung wurde wesentlich dadurch bedingt, dass ihnen der Staat seine materielle Hilfe gewährte, dafür aber auch das Recht in Anspruch nahm bei ihrer Leitung mitzuwirken. Der Gang dieser Entwicklung war in den verschiedenen Ländern Europa's verschieden, theils bedingt durch die Abweichungen der politischen Verhältnisse, theils durch die der nationalen Sinnesweise.

Am wenigsten verändert worden sind die beiden alten englischen Universitäten Oxford und Cambridge. Ihr grosses Stiftungsvermögen, der politische Sinn der Engländer für Conservirung jedes bestehenden Rechts haben fast jede Veränderung ausgeschlossen, selbst nach solchen Richtungen hin, wo eine solche dringend wünschenswerth erschienen wäre. Beide Universitäten haben im Wesentlichen noch jetzt ihren Charakter beibehalten als Schulen für Kleriker, ehemals der Römischen, jetzt der Anglicanischen Kirche, an deren Unterricht, soweit er der allgemeinen Bildung des Geistes dienen kann, auch Laien Theil nehmen, die dabei einer ähnlichen Aufsicht und Lebensweise unterworfen sind, wie man sie ehemals für die jungen Kleriker anzuordnen für gut fand. Sie leben in Convicten (Colleges) zusammen unter Aufsicht einer Anzahl graduirter älterer Mitglieder (Fellows) des College, übrigens in dem Stil und in den Sitten der wohlhabenden Klassen Englands. Ausgehn dürfen sie nur in vorgeschriebener Tracht von etwas clericalem Schnitt, an der nicht nur die erlangten akademischen Grade, sondern auch die verschiedenen Adelsklassen durch besondere Abzeichen unterschieden sind. Der Unterricht ist dem Inhalt und den Methoden nach ein höher getriebener Gymnasialunterricht, nur

in seiner Beschränkung auf das, was später im Examen verlangt wird, und in dem Einstudiren des Inhalts vorgeschriebener Lehrbücher mehr den Repetitorien ähnlich, wie sie an unseren Universitäten auch wohl gehalten werden. Die Leistungen der Studirenden werden durch sehr eingehende Examina für die Erwerbung der akademischen Grade controlirt, in denen sehr specielle Kenntnisse, aber nur für mässig ausgedehnte Gebiete verlangt werden. Durch solche Prüfungen werden die alten Abstufungen akademischer Würden des Baccalaureus, Licentiatus, Magister artium, Doctor erworben. Als Lehrer fungiren hauptsächlich nur die schon genannten Fellows und zwar nicht in Kraft einer officiellen Berufung dazu, wie unsre Gymnasiallehrer, sondern vielmehr als von einer Gruppe von Studirenden engagirte Privatlehrer. Professoren giebt es nur wenige, und diese halten verhältnissmässig wenige, meist schwach besuchte Vorlesungen, gewöhnlich über einzelne ganz specielle Capitel der Wissenschaft. Ihre Vorlesungen bilden durchaus keinen wesentlichen Theil des Unterrichts, sondern geben höchstens einzelnen Studirenden, welche aus eigenem Interesse weiter streben, die Gelegenheit zu grösseren Fortschritten. Die einzelnen Colleges bestehen übrigens in vollständiger Trennung von einander, und nur die Abhaltung der Examina, die Ertheilung der Grade und die Ernennung einzelner Professoren ist gemeinsame Universitätsangelegenheit.

Erst in neuester Zeit hat man angefangen Studirende, die nicht der Anglicanischen Kirche angehören, zuzulassen und für Unterricht in medicinischen und juristischen Fachwissenschaften einigermassen zu sorgen. Unter den Professoren der englischen Universitäten sind eine grosse Zahl höchst ausgezeichneter und für die Wissenschaft bedeutender Männer gewesen. Da aber bei der Wahl derselben nicht nur alle

gegenwärtig der Corporation angehörigen Fellows Stimmrecht haben, sondern auch alle, die ehemals Fellows waren und jetzt von der Universität getrennt leben ohne weitere Interessengemeinschaft mit dieser, dagegen tief verstrickt in politische und kirchliche Parteibestrebungen, so haben Parteirücksichten neben persönlicher Kameradschaft meist viel entscheidenderen Einfluss, als das wissenschaftliche Verdienst. In dieser Beziehung haben sich die englischen Universitäten die ganze Intoleranz der mittelalterlichen bewahrt. Die betreffenden Professoren sind übrigens nicht einmal gehalten in der Universitätsstadt zu wohnen, sondern können irgendwo sonst im Königreich ihren Wohnsitz wählen und ein beliebiges Amt verwalten, z. B. nicht selten das eines Landpfarrers, wenn sie nur wöchentlich einmal zur Universität kommen, um eine Vorlesung zu halten; und oft genug soll nicht einmal so viel geschehen.

Während die englischen Universitäten von den ungeheuren Hilfsmitteln, über die sie verfügen, verhältnissmässig wenig auf die Dotation von Stellen wissenschaftlich bewährter Lehrer, und das wenige nicht einmal consequent für diesen Zweck verwenden, haben sie eine andere Einrichtung, welche scheinbar viel für wissenschaftliches Studium zu leisten verspricht, bisher aber kaum viel geleistet hat, nämlich die Einrichtung der Fellowships. Diejenigen, welche die besten Examina gemacht haben, können als Fellows in dem College verbleiben, wo sie Wohnung und Unterhalt finden, und daneben ein auskömmliches Gehalt (200 Ls.) beziehen, um ihnen ganz freie Musse für wissenschaftliche Beschäftigungen zu gewähren. Oxford hat 557, Cambridge 531 solche Stellen. Die Fellows können daneben, aber sie brauchen es nicht, als Lehrer (Tutors) der Studirenden des College functioniren. Sie brauchen nicht einmal in der Uni-

versitätsstadt zu wohnen, sondern können ihr Stipendium verzehren, wo sie wollen, und können es auf unbestimmte Zeit behalten. Nur wenn sie heirathen oder ein Amt annehmen, verlieren sie es, besondere Fälle ausgenommen. Sie sind die eigentlichen Rechtsnachfolger der alten studentischen Corporationen, durch und für welche die Universität gestiftet und fundirt wurde. Aber so schön der Plan dieser Einrichtung auch aussieht, so staunenswerth grosse Geldmittel darauf verwendet werden, so wenig leistet sie nach dem Urtheil aller unbefangenen Engländer für die Wissenschaft, offenbar deshalb, weil die meisten dieser jungen Männer, obgleich sie die Elite der Schüler sind und sich in den denkbar günstigsten Umständen für wissenschaftliche Arbeit befinden, während ihrer Studienzeit nicht genug mit dem lebendigen Geiste des Forschens in Berührung gekommen sind, um nun ihrerseits aus eigenem Interesse und eigener Begeisterung weiter zu arbeiten.

Die englischen Universitäten leisten in gewissen Beziehungen sehr Erhebliches. Sie erziehen ihre Schüler zu gebildeten Männern, freilich zu solchen, die die Schranken ihrer politischen und kirchlichen Partei nicht durchbrechen sollen und auch in der That nicht durchbrechen. Oxford gehört vorzugsweise den Tories, Cambridge den Whigs an. In zwei Dingen besonders könnten wir ihnen wohl nachzustreben suchen. Erstens entwickeln sie bei ihren Schülern neben einem lebendigeren Gefühl für die Schönheit und Jugendfrische des Alterthums auch den Sinn für Feinheit und Schärfe des sprachlichen Ausdrucks in höchst anerkennenswerthem Grade, und dies macht sich bei ihnen namentlich auch geltend in der Weise, wie sie ihre Muttersprache zu handhaben wissen. In dieser Richtung ist, wie ich fürchte, eine der schwächsten Seiten des deutschen Jugendunterrichts zu finden. Zweitens

sorgen die englischen Universitäten, wie ihre Schulen, viel besser für das körperliche Wohl ihrer Studirenden. Diese wohnen und arbeiten in luftigen, geräumigen, von Grasplätzen und Baumanlagen umgebenen Gebäuden und finden einen wesentlichen Theil ihres Vergnügens in Spielen, die leidenschaftlichen Wetteifer in Ausbildung körperlicher Energie und Geschicklichkeit erregen und sich in dieser Beziehung viel wirksamer bewähren als unsere Turn- und Fechtübungen. Man darf nicht vergessen, dass junge Männer, je mehr man sie von frischer Luft und der Gelegenheit zu kräftiger Bewegung absperrt, desto geneigter werden eine scheinbare Erfrischung im Missbrauch des Tabacks und der berauschenden Getränke zu suchen. Anzuerkennen ist übrigens auch, dass die englischen Universitäten ihre Schüler an energisches und genaues Arbeiten gewöhnen und sie in den Sitten der gebildeten Gesellschaft festhalten. Was die moralische Wirkung der strengeren Aufsicht betrifft, so soll diese ziemlich illusorisch sein.

Die schottischen und einige kleinere englische Universitäten neueren Ursprungs, wie University College und King's College in London, Owen's College in Manchester sind mehr nach deutschem und holländischem Muster durchgeführt.

Ganz abweichend, fast entgegengesetzt ist die Entwickelung der französischen Universitäten vor sich gegangen. Bei der Geneigtheit der Franzosen alles historisch entwickelte nach rationalistischen Theorien über den Haufen zu werfen, sind auch ihre Facultäten in ganz consequenter Weise zu reinen Unterrichtsanstalten, Fachschulen mit ganz festen Regulativen für den Gang des Unterrichts, ausgebildet und ganz getrennt von denjenigen Instituten, welche dem Fortschritt der Wissenschaft dienen sollen, wie das Collège de France, der Jardin des Plantes, die École des études supérieures.

Die Facultäten sind auch von einander gänzlich getrennt, selbst wo sie in derselben Stadt zusammen liegen. Die Ordnung der Studien ist fest vorgeschrieben und wird durch häufige Examina controlirt. Der französische Unterricht beschränkt sich auf das, was klar feststeht, und überliefert dies in wohl geordneter, sorgfältig durchgearbeiteter Weise, leicht verständlich, ohne sich auf Zweifel und tiefere Begründung einzulassen. Die dazu verwendeten Lehrer brauchen nur gute receptive Talente zu sein. Eben deshalb gilt es in Frankreich fast als ein falscher Schritt, wenn ein junger Mann von viel versprechendem Talent eine Professur an einer Facultät der Provinz übernimmt. Die Art des französischen Unterrichts ist gut geeignet, um Schülern auch von mässiger Begabung ausreichende Kenntnisse für die Routine ihres Berufs zu geben. Sie haben keine Wahl zwischen verschiedenen Lehrern und schwören also in verba magistri; das giebt eine glückliche Zufriedenheit mit sich selbst und Freiheit von Zweifeln. War der Lehrer gut gewählt, so genügt dies für die gewöhnlich vorkommenden Fälle, in denen der Schüler es so macht, wie er es den Lehrer hat machen sehen. Erst in den ungewöhnlichen Fällen erprobt es sich ja, wie viel wirkliche Einsicht und Urtheil der Schüler gewonnen hat. Uebrigens ist die französische Nation begabt, lebhaft und ehrgeizig; das corrigirt viele Mängel des Unterrichtsystems.

Ein eigenthümlicher Zug in der Organisation der französischen Universitäten liegt darin, dass die Stellung des Lehrers von dem Beifall seiner Zuhörer ganz unabhängig gemacht ist. Die Schüler, die seiner Facultät angehören, sind der Regel nach gehalten, seine Vorlesungen zu besuchen, und die ziemlich erheblichen Gebühren, welche sie zahlen, fliessen in die Kasse des Unterrichtsministeriums; aus ihnen werden die regelmässigen Gehalte sämmtlicher Universitätsprofessoren

gedeckt; der Staat giebt zur Unterhaltung der Universitäten nur einen verschwindenden Beitrag. Wenn also nicht wirkliche Freude an der Lehrthätigkeit oder der Ehrgeiz, viele Zuhörer zu haben, wirksam ist, wird der Lehrer für den Erfolg seines Unterricht leicht gleichgültig werden und es sich bequem machen können.

Ausserhalb der Hörsäle leben die französischen Studirenden ohne Aufsicht, ohne besonderes Standesgefühl und Standessitte mit den gleichartigen jungen Männern anderer Berufsarten vermischt.

Eigenthümlich weicht von diesen beiden Extremen die Entwickelung der deutschen Universitäten ab. Zu arm an eigenem Vermögen, um nicht bei den wachsenden Ansprüchen an die Mittel des Unterrichts gern die Hilfe des Staats annehmen zu müssen, und zu machtlos, um in den Zeiten, wo die modernen Staaten sich zu festigen suchten, den Eingriffen in die alten Rechtsverhältnisse widerstehen zu können, mussten die deutschen Universitäten sich dem leitenden Einfluss der Staatsgewalt fügen. Principiell ging in Folge dessen die letzte Entscheidung in fast allen wichtigeren Universitätsangelegenheiten an den Staat über, und gelegentlich wurde auch in Zeiten politischer und kirchlicher Spannung von dieser Obergewalt rücksichtsloser Gebrauch gemacht. In den meisten Fällen aber waren die sich neu zu selbständiger Herrschaft herausarbeitenden Staatsgewalten den Universitäten günstig gestimmt; sie bedurften intelligenter Beamten, und der Ruhm der Landesuniversität gab auch dem Regimente einen gewissen Glanz. Die verwaltenden Beamten waren ausserdem meist Schüler der Universität, sie blieben ihr anhänglich. Es ist sehr merkwürdig, wie unter den Kriegsstürmen und politischen Umwälzungen, in den mit dem zerfallenden Kaiserthum um die Befestigung ihrer jungen Sou-

liegen, die ihrer eigenen Commilitonen, welche sie hindert etwas, was gegen das Ehrgefühl des Standes verstösst, zu unternehmen. Die mittelalterlichen Universitäten bildeten fest geschlossene Corporationen mit eigener Gerichtsbarkeit, die bis zum Recht über Leben und Tod ihrer Mitglieder reichte. Da sie meist auf fremdem Boden lebten, so war diese eigene Gerichtsbarkeit nöthig, theils um die Mitglieder vor Willkührlichkeiten fremder Gerichtsherrn zu schützen, theils um denjenigen Grad von Achtbarkeit und Ordnung innerhalb der Corporation zu erhalten, der nöthig war, um ihr die Fortdauer des Gastrechts auf fremdem Gebiete zu sichern und um die Streitigkeiten zwischen ihren eignen Mitgliedern zu schlichten. Unter den neueren staatlichen Verhältnissen sind die Reste dieser akademischen Gerichtsbarkeit allmälig ganz an die ordentlichen Gerichte übergegangen oder werden in der nächsten Zeit übergehen, aber die Nothwendigkeit für einen so grossen Verein lebhafter und kräftiger junger Männer gewisse Beschränkungen festzuhalten, die den Frieden den Commilitonen und den bürgerlichen Bewohnern der Stadt gegenüber sichern, besteht fort. Dahin zielt in Collisionsfällen die disciplinarische Gewalt der Universitätsbehörden. Hauptsächlich jedoch muss auch noch jetzt dieses Ziel erreicht werden durch das Gefühl der studentischen Ehrenhaftigkeit, und es ist ein Glück zu nennen, dass dieses Gefühl der corporativen Zusammengehörigkeit und die damit zusammenhängende Forderung der Ehrenhaftigkeit des Einzelnen bei den deutschen Studenten lebendig geblieben ist. Ich will damit keineswegs alle einzelnen Bestimmungen in dem Codex studentischer Ehre vertheidigen; es sind einige mittelalterliche Ruinen darin, die besser weggeräumt würden; das können aber nur die Studirenden selbst thun.

Für die meisten Ausländer ist die aufsichtslose Freiheit der deutschen Studirenden, da ihnen zunächst nur einige leicht erkennbare Auswüchse dieser Freiheit in die Augen fallen, ein Gegenstand des Staunens; sie begreifen nicht, wie man ohne den grössten Schaden junge Männer so sich selbst überlassen könne. Dem deutschen Manne bleibt an seine Studienzeit eine Rückerinnerung, wie an das goldene Alter des Lebens; unsere Litteratur und Poesie ist durchweht von Aeusserungen dieses Gefühls. Dagegen findet man nichts Aehnliches auch nur angedeutet in der Litteratur der übrigen Europäischen Völker. Nur dem deutschen Studenten wird diese volle Freude an der Zeit, wo er im ersten Genusse junger Selbstverantwortlichkeit, zunächst noch von der Arbeit für fremde Interessen befreit, ausschliesslich der Aufgabe leben darf, dem Besten und Edelsten nachzustreben, was das Menschengeschlecht bisher im Stande war an Wissen und Anschauungen zu gewinnen, eng verbunden in freundschaftlichem Wetteifer mit einer grossen Anzahl gleichstrebender Genossen und in täglichem geistigen Verkehr mit Lehrern, von denen er lernt, wie die Gedanken selbständiger Köpfe sich bewegen. Wenn ich an meine eigene Studienzeit zurückdenke und an den Eindruck, den ein Mann, wie Johannes Müller, der Physiolog, auf uns machte, so muss ich diesen letztgenannten Punct sehr hoch anschlagen. Wer einmal mit einem oder einigen Männern ersten Ranges in Berührung gekommen ist, dessen geistiger Maasstab ist für das Leben verändert; zugleich ist solche Berührung das Interessanteste, was das Leben bieten kann.

Sie haben, meine jungen Freunde, in dieser Freiheit der deutschen Studenten ein kostbares und edles Vermächtniss der vorausgegangenen Generationen empfangen. Wahren Sie es und hinterlassen Sie es den kommenden Geschlechtern,

wo möglich noch gereinigt und veredelt. Zu wahren aber haben Sie es, indem Sie, jeder an seiner Stelle, dafür sorgen, dass die deutsche Studentenschaft dieses Vertrauens werth bleibe, welches ihr bisher einen solchen Grad der Freiheit eingeräumt hat. Freiheit bringt nothwendig Verantwortlichkeit mit sich. Sie ist ein ebenso verderbliches Geschenk für haltlose Charaktere, als sie werthvoll für starke ist. Wundern Sie sich nicht, wenn auch bei uns Väter und Staatsmänner zuweilen darauf drängen, dass ein dem Englischen ähnliches strengeres System von Beaufsichtigung und Controle eingeführt werde. Es ist keine Frage, dass durch ein solches noch Mancher gehalten werden könnte, der an der Freiheit zu Grunde geht. Dem Staat und der Nation freilich ist besser gedient mit denjenigen, welche die Freiheit ertragen können und gezeigt haben, dass sie aus eigner Kraft und Einsicht, aus eigenem Interesse an der Wissenschaft zu arbeiten und zu streben wissen.

Wenn ich vorher betont habe, welchen Einfluss die geistige Berührung mit bedeutenden Männern habe, so führt mich dies zur Besprechung einer andern Eigenthümlichkeit, durch welche sich die deutschen Universitäten von den englischen und französischen unterscheiden. Es ist die, dass man bei uns darauf ausgeht den Unterricht, wo möglich, nur von Lehrern ertheilen zu lassen, welche ihre Fähigkeit, die Wissenschaft selbst zu fördern dargethan haben; wir betrachten dies unbedingt als die hauptsächlichste Qualification des Lehrers. Auch dies ist ein Punct, über welchen Engländer und Franzosen häufig ihre Verwunderung aussprechen. Sie legen mehr Gewicht, als die Deutschen, auf das sogenannte Lehrtalent, das heisst auf die Fähigkeit in wohlgeordneter klarer Form, und wo möglich in beredter, die Aufmerksamkeit fesselnder und unterhaltender Weise die Gegenstände

des Unterrichts auseinanderzusetzen. Vorlesungen berühmter Redner am Collège de France, Jardin des Plantes, ebenso wie in Oxford und Cambridge sind häufig Sammelpunkte der eleganten und gebildeten Welt. In Deutschland ist man nicht nur gleichgültig, sondern sogar misstrauisch gegen oratorischen Schmuck, und allerdings auch oft genug mehr als billig nachlässig in der äusseren Form des Vortrags. Es ist keine Frage, dass einem guten Vortrage mit viel geringerer Anstrengung zu folgen ist, als einem schlechten, dass der Inhalt des erstern sicherer und vollständiger aufgefasst wird, dass eine wohl geordnete, die springenden Puncte wie die Abtheilungen deutlich heraushebende, die Gegenstände anschaulich erläuternde Darstellung in gleicher Zeit mehr Inhalt überliefern kann, als eine von den gegentheiligen Eigenschaften. Ich will also unserer oft zu weit getriebenen Verachtung der Form in Rede und Schrift keineswegs das Wort reden. Auch lässt sich nicht läugnen, dass häufig genug Männer von bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen und geistiger Originalität einen recht holperigen, schwerfälligen und stockenden Vortrag haben. Dennoch habe ich nicht selten gesehen, dass Lehrer dieser Art zahlreiche und anhängliche Zuhörer hatten, während gedankenleere Redner bei der ersten Vorlesung Bewunderung, nach der zweiten Ermüdung erregten, nach der dritten verlassen waren. Wer seinen Zuhörern volle Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Sätze geben will, der muss vor allen Dingen aus eigener Erfahrung wissen, wie man Ueberzeugung gewinnt, und wie nicht. Er muss also für sich selbst solche zu erkämpfen gewusst haben, wo ihm noch kein Vorgänger zu Hilfe kam; das heisst er muss an den Grenzen des menschlichen Wissens gearbeitet und ihm neue Gebiete gewonnen haben. Ein nur fremde Ueberzeugungen berichtender Lehrer genügt für Schüler, die

auf Autorität als Quelle ihres Wissens angewiesen werden sollen, aber nicht für solche, die Begründung ihrer Ueberzeugung bis zu den letzten Fundamenten verlangen.

Sie sehen, meine Herren Comilitonen hierin liegt wieder ein ehrenvolles Vertrauen, mit dem die Nation Ihnen entgegenkommt. Man schreibt Ihnen nicht bestimmte Curse und bestimmte Lehrer vor. Man betrachtet Sie als Männer, deren freie Ueberzeugung zu gewinnen ist, die das Wesen vom Schein zu unterscheiden wissen werden, die man nicht mehr mit einer Berufung auf irgend welche Autorität beschwichtigen kann und die sich auch so nicht mehr beschwichtigen lassen sollen. Auch ist immer besser dafür gesorgt worden, dass Sie selbst zu den Quellen des Wissens, soweit diese in Büchern und Denkmälern, oder in Versuchen und in Beobachtungen natürlicher Objecte und Vorgänge liegen, herantreten können. Selbst die kleineren deutschen Universitäten haben ihre eignen Bibliotheken, Sammlungen von Gypsen u. s. w. Und in der Errichtung von Laboratorien für Chemie, Mikroskopie, Physiologie, Physik ist wiederum Deutschland den übrigen Europäischen Ländern vorangegangen, welche erst jetzt nachzueifern beginnen. Auch an unserer Universität dürfen wir schon in den nächsten Wochen wieder die Eröffnung zweier neuer grosser, dem naturwissenschaftlichen Unterrichte gewidmeten Institute erwarten.

Die freie Ueberzeugung der Schüler ist nur zu gewinnen, wenn der freie Ausdruck der Ueberzeugung des Lehrers gesichert ist, die Lehrfreiheit. Diese ist nicht immer geschützt gewesen, in Deutschland ebensowenig wie in den Nachbarländern. In Zeiten politischer und kirchlicher Kämpfe haben sich die herrschenden Parteien oft genug Eingriffe erlaubt; es ist dies von der deutschen Nation immer als ein Eingriff in ein Heiligthum empfunden worden. Die vorgeschrittene

politische Freiheit des neuen deutschen Reichs hat auch hierfür Heilung gebracht. In diesem Augenblicke können auf deutschen Universitäten die extremsten Consequenzen materialistischer Metaphysik, die kühnsten Speculationen auf dem Boden von Darwin's Evolutionstheorie ebenso ungehindert wie die extremste Vergötterung päpstlicher Unfehlbarkeit vorgetragen werden. Wie auf der Tribüne der Europäischen Parlamente bleiben allerdings Verdächtigungen der Motive, Schmähungen der persönlichen Eigenschaften der Gegner — beides Mittel, welche mit der Entscheidung wissenschaftlicher Sätze offenbar nichts zu thun haben — untersagt; ebenso jede Aufforderung zur Ausführung gesetzlich verbotener Handlungen. Aber es besteht kein Hinderniss irgend welche wissenschaftliche Streitfrage wissenschaftlich zu discutiren. Auf englischen und französischen Universitäten ist von Lehrfreiheit in diesem Sinne nicht die Rede. Selbst am Collège de France sind und bleiben die Vorträge eines Mannes von E. Renan's wissenschaftlicher Bedeutung und Ernste unter dem Interdict, und die Tutors der englischen Universitäten dürfen nicht um eines Haares Breite von dem dogmatischen System der englischen Kirche abweichen, ohne sich der Censur ihrer Erzbischöfe auszusetzen und ihre Schüler zu verlieren.

Noch über eine andere Seite unserer Lehrfreiheit habe ich zu sprechen. Das ist die Ausdehnung, die Deutschlands Universitäten in der Zulassung der Lehrer bewahrt haben. Nach dem ursprünglichen Sinne des Wortes ist Doctor ein „Lehrer", oder Jemand dessen Fähigkeit als Lehrer anerkannt ist. An den mittelalterlichen Universitäten konnte jeder Doctor, der Schüler fand, auch als Lehrer auftreten. Der Lauf der Zeiten änderte die praktische Bedeutung des Titels. Die meisten, welche ihn erstrebten, beabsichtigten

nicht als Lehrer zu wirken, sondern brauchten ihn nur als öffentliche Anerkennung ihrer wissenschaftlichen Bildung. Nur in Deutschland ist von diesem alten Rechte ein Theil stehen geblieben. Der veränderten Bedeutung des Doctortitels und der weiter gegangenen Specialisirung der Unterrichtsfächer entsprechend, wird allerdings von denjenigen Doctoren, die das Recht des Unterrichts ausüben wollen, noch ein besonderer Nachweis tiefer gehender wissenschaftlicher Leistungen in dem besonderen Fache, für welches sie sich habilitiren wollen, verlangt. Uebrigens ist an den meisten deutschen Universitäten die gesetzliche Berechtigung dieser habilitirten Doctoren, als Lehrer, genau dieselbe wie die der Ordinarien. An wenigen Orten sind einzelne beschränkende Bestimmungen für sie geltend, die kaum erhebliche praktische Tragweite haben. Nur in sofern sind die älteren Lehrer der Universität, namentlich die ordentlichen Professoren, thatsächlich begünstigt, als sie einerseits in denjenigen Fächern, welche äusseren Apparats für den Unterricht bedürfen, die freiere Verfügung über die Mittel der Staatsinstitute haben, andererseits ihnen gesetzlich die Abhaltung der Facultätsexamina, thatsächlich oft auch die der Staatsexamina zufällt. Dies übt natürlich einen gewissen Druck auf die schwächeren Gemüther unter den Studirenden. Uebrigens ist der Einfluss der Examina häufig übertrieben worden. Bei dem vielen Hin- und Herziehen unserer Studirenden findet eine grosse Zahl von Prüfungen vor solchen Examinatoren statt, bei denen die Examinanden niemals Vorlesungen gehört haben.

Ueber keine Seite unserer Universitätseinrichtungen pflegen Ausländer ihre Verwunderung so lebhaft auszusprechen, als über die Zuziehung der Privatdocenten. Man ist erstaunt und man beneidet uns darüber, dass eine so grosse Anzahl jüngerer Männer sich finden, welche ohne Gehalt, bei meist

sehr unbedeutenden Honorareinnahmen und recht unsicheren Aussichten in die Zukunft sich anstrengender wissenschaftlicher Arbeit widmen. Und indem man vom Standpunct irdisch praktischer Interessen aus urtheilt, verwundert man sich ebenso, dass die Facultäten so leicht und bereitwillig eine so grosse Zahl junger Männer zulassen, die sich in jedem Augenblick aus Helfern in Concurrenten verwandeln können; so wie auch darüber, dass man nur in seltensten Ausnahmefällen von der Anwendung schlechter Concurrenzmittel in diesem einigermassen delicaten Verhältnisse hört.

Wie die Zulassung der Privatdocenten hängt auch die Neubesetzung der erledigten Professuren, wenn auch nicht unbedingt und nicht in letzter Instanz, von der Facultät, d. h. der Versammlung der ordentlichen Professoren ab. Diese bilden an den deutschen Universitäten denjenigen Rest der ehemaligen Doctoren-Collegien, auf den die alten Corporationsrechte übergegangen sind. Sie bilden gleichsam einen, aber unter Mitwirkung der Regierungen constituirten, engeren Ausschuss der Graduirten der alten Zeit. Die üblichste Form für die Ernennung neuer Ordinarien ist die, dass die Facultät drei Candidaten der Regierung zur Wahl und Berufung vorschlägt, wobei die Regierungen sich freilich nicht unbedingt an die vorgeschlagenen Candidaten gebunden betrachten. Indessen haben Uebergehungen der Facultätsvorschläge im Ganzen zu den Seltenheiten gehört, Zeiten erhitzter Parteikämpfe abgerechnet. Wenn nicht sehr augenfällige Bedenken vorliegen, ist es für die ausführenden Beamten immerhin eine unangenehme persönliche Verantwortlickeit, den Vorschlägen der sachverständigen Corporation entgegen einen Lehrer zu berufen, dessen Fähigkeiten sich öffentlich vor breiten Kreisen bewähren müssen.

Die Facultätsgenossen aber haben die stärksten Motive für die Ausrüstung ihrer Facultät mit möglichst tüchtigen

Lehrkräften zu sorgen. Um freudig für die Vorlesungen arbeiten zu können, ist das Bewusstsein, eine nicht zu kleine Anzahl intelligenter Zuhörer vor sich zu haben, die wesentlichste Bedingung. Ausserdem ist für viele Lehrer ein erheblicher Bruchtheil ihres Einkommens von der Frequenz ihrer Zuhörer abhängig gemacht. Jeder Einzelne muss also wünschen, dass seine Facultät als Ganzes genommen möglichst viele und möglichst intelligente Studirende heranziehe. Das ist aber nur durch eine Auswahl möglichst tüchtiger Lehrer, seien es Professoren oder Docenten, zu erreichen. Andrerseits kann auch das Bemühen, die Zuhörer zu kräftiger und selbständiger Arbeit anzuregen, Erfolg nur dann haben, wenn dasselbe auch von den andern Facultätsgenossen unterstützt wird. Dazu kommt, dass das Zusammenwirken mit ausgezeichneten Collegen das Leben in den Universitätskreisen sehr interessant, belehrend und angeregt macht. Eine Facultät müsste schon sehr heruntergekommen sein, sie müsste nicht blos das Gefühl ihrer Würde, sondern auch die gemeinste irdische Klugheit verloren haben, wenn neben diesen Motiven sich andre geltend machen könnten, und eine solche würde sich schnell ganz ruiniren.

Was das Gespenst der Rivalität zwischen den Universitätslehrern betrifft, mit dem man die öffentliche Meinung zuweilen zu schrecken sucht, so kann eine solche nicht zu Stande kommen, wenn die Lehrer und die Studirenden von rechter Art sind. Zunächst kommt es ja nur an grösseren Universitäten vor, dass ein und dasselbe Fach doppelt besetzt ist, und selbst wenn kein Unterschied in der amtlichen Definition des Faches besteht, so wird ein solcher zwischen den wissenschaftlichen Richtungen der Lehrer dasein, und sie werden sich in ihre Arbeit so theilen können, dass jeder die Seite vertritt, die er am besten beherrscht. Zwei ausgezeichnete

Lehrer, die sich in solcher Weise ergänzen, bilden dann ein so starkes Anziehungscentrum für die Studirenden des Faches, dass beide keine Einbusse an Zuhörern erleiden, wenn sie auch in eine Anzahl der weniger eifrigen sich theilen müssen.

Allerdings werden aber unerfreuliche Wirkungen der Rivalität überall da zu fürchten sein, wo der eine oder andere der Lehrer sich in seiner wissenschaftlichen Stellung nicht ganz sicher fühlt. Auf die amtlichen Entscheidungen der Facultäten hat auch dies keinen erheblichen Einfluss, so lange es sich nur um Einen oder eine kleine Zahl der Stimmenden handelt.

Verhängnissvoller als solche persönliche Interessen kann die Herrschaft einer bestimmten wissenschaftlichen Schule über eine Facultät werden. Da muss man eben darauf rechnen, dass wenn diese Schule sich wissenschaftlich überlebt hat, die Studirenden sich allmälig anderen Universitäten zuwenden werden. Darüber kann allerdings ziemlich viel Zeit vergehen, und die betreffende Facultät für lange Zeit gelähmt werden.

Wie sehr die Universitäten unter diesem System die wissenschaftlichen Köpfe Deutschlands an sich zu ziehen gestrebt haben, zeigt sich am besten, wenn man sich umsieht, wie viele bahnbrechende Männer ausserhalb der Universitäten übrig geblieben sind. Das Ergebniss einer solchen Umschau ergiebt sich schon daraus, dass gelegentlich darüber gescherzt oder gespottet werden kann, wie in Deutschland alle Wissenschaft Professorenweisheit sei. Blickt man auf England, so stösst man sogleich auf Männer, wie Humphrey Davy, Faraday, Darwin, Grote, welche keinerlei Verbindung mit englischen Universitäten gehabt haben. Wenn man dagegen von den Deutschen Forschern diejenigen abzieht, welche von den Regierungen aus kirchlichen oder politischen Gründen fortgedrängt wurden, wie David Strauss, und diejenigen, welche als Mitglieder deutscher Akademien das Recht hatten Vorlesungen an

den Universitäten zu halten, wie ALEXANDER und WILHELM v. HUMBOLDT, LEOPOLD v. BUCH u. a. m., so wird die Zahl der Uebrigbleibenden nur ein kleiner Bruchtheil sein von der Zahl derjenigen Männer gleichen wissenschaftlichen Gewichts, die an den Universitäten gewirkt haben, während die gleiche Zählung in England das entgegengesetzte Ergebniss liefern würde. Namentlich ist es mir immer auffallend gewesen, dass die Royal Institution in London, ein privater Verein, der kürzere Curse von Vorlesungen über Fortschritte in den Naturwissenschaften für seine Mitglieder und andere Erwachsene halten lässt, Männer von solcher wissenschaftlicher Bedeutung wie HUMPHREY DAVY und FARADAY als Vortragende dauernd an sich fesseln konnte. Von Aufwendung grosser Honorare war dabei gar keine Rede; offenbar waren diese Männer durch den aus geistig selbständigen Männern und Frauen bestehenden Zuhörerkreis angezogen. In Deutschland sind unverkennbar die Universitäten noch immer diejenigen Lehranstalten, welche die stärkste Anziehungskraft auch auf die Lehrenden ausüben. Es ist aber klar, dass auch diese Anziehungskraft darauf beruht, dass der Lehrer hoffen kann an der Universität nicht nur gut vorbereitete, an Arbeit gewöhnte und begeisterungsfähige Zuhörer zu finden, sondern auch solche, die auf Bildung einer selbständigen Ueberzeugung hingewiesen sind. Nur eine solche kann die Erkenntniss des Lehrers auch im Schüler wieder fruchtbar machen.

So zieht sich durch die ganze Organisation unserer Universitäten diese Achtung vor der freien selbständigen Ueberzeugung, die den Deutschen fester eingeprägt ist als ihren Arischen Verwandten Romanischen und Celtischen Stammes. Bei diesen wiegen politisch praktische Motive schwerer. Sie bringen es fertig, wie es scheint in aller Aufrichtigkeit, den forschenden Gedanken zurückzuhalten von der Untersuchung

solcher Sätze, die ihnen als das nothwendige Fundament ihrer politischen, socialen und religiösen Organisation undiscutirbar erscheinen; sie finden es vollständig gerechtfertigt ihre jungen Männer nicht über die Grenze hinausschauen zu lassen, die sie selbst nicht zu überschreiten Willens sind.

Will man aber irgend ein Gebiet von Fragen als undiscutirbar festhalten, sei es noch sofern liegend und eng begrenzt, sei die Absicht noch so wohlmeinend, so muss man die Lernenden auf vorgeschriebenem Wege festhalten und muss Lehrer anwenden, die sich gegen die Autorität nicht auflehnen. Dann kann von freier Ueberzeugung nur noch in bedingter Weise die Rede sein.

Sie sehen, wie unsre Altvorderen anders verfuhren. So gewaltsam sie gelegentlich auch gegen einzelne Ergebnisse des wissenschaftlichen Forschens eingeschritten sind, die Wurzel haben sie nicht abschneiden wollen; ein Meinen, welches nicht auf selbständiger Ueberzeugung beruhte, ist ihnen doch im Grunde werthlos erschienen. In ihrem innersten Herzen haben sie das Vertrauen nicht fallen lassen, dass die Freiheit allein die Missgriffe der Freiheit und das reifere Wissen die Irrthümer des unreiferen heben könne. Derselbe Sinn, welcher das Joch der römischen Kirche abwarf, hat auch die deutschen Universitäten organisirt.

Aber jede Institution, welche auf Freiheit gegründet ist, muss auch auf die Urtheilskraft und Vernunft derjenigen rechnen, denen man die Freiheit gewährt. Abgesehen von den schon früher erwähnten Punkten, wo auf das eigene Urtheil der Studirenden betreffs der Wahl ihres Studienganges und ihrer Lehrer gerechnet ist, zeigen die zuletzt angestellten Ueberlegungen, wie die Studirenden auch auf ihre Lehrer zurückwirken. Ein Colleg gut durchzuführen ist eine grosse Arbeit, die sich in jedem Semester erneuert. Fortdauernd

kommt Neues hinzu, unter dessen Einfluss auch das Alte aus neuen Gesichtspunkten zu betrachten und neu zu ordnen ist. Der Lehrer würde in dieser Arbeit bald entmuthigt sein, wenn ihm nicht der Eifer und das Interesse seiner Zuhörer entgegenkäme. Wie hoch er seine Aufgabe fassen kann, wird davon abhängen, wie weit ihm das Verständniss einer hinreichenden Anzahl wenigstens der intelligenteren Zuhörer nachkommt. Ja der Zudrang der Zuhörer zu den Vorlesungen eines Lehrers hat kein geringes Gewicht auch für Berufungen oder Beförderungen desselben, also auf die Zusammensetzung des Lehrerkreises. In allen diesen Beziehungen ist darauf gerechnet, dass der Gesammtstrom der öffentlichen Meinung unter den Studirenden nicht dauernd irre gehen könne. Die Majorität derselben, welche gleichsam der Träger des gemeinsamen Urtheils ist, muss mit hinreichend logisch geschultem Verstande, mit hinreichender Gewöhnung an geistige Anstrengung, mit einem an den besten Mustern genügend entwickelten Tact, um Wahrheit von dem phrasenhaften Schein der Wahrheit zu unterscheiden, zu uns kommen. Unter den Studirenden sind die intelligenten Köpfe, welche die geistigen Lenker der nächsten Generation sein und vielleicht schon in wenigen Jahren die Augen der Welt auf sich lenken werden, schon vorhanden. Diese sind es hauptsächlich, welche die öffentliche Meinung ihrer Commilitonen in wissenschaftlichen Dingen bestimmen, und nach denen sich die Andern unwillkürlich richten. Zeitweilige Irrungen bei jugendlich unerfahrenen und erregbaren Gemüthern kommen natürlich vor; aber im Ganzen darf man ziemlich sicher darauf rechnen, dass sie bald immer wieder das Rechte zu finden wissen.

So haben die Gymnasien sie uns bisher gesendet. Es wäre sehr gefährlich für die Universitäten, wenn ihnen grosse

Mengen von Schülern zuströmten, die in den genannten Beziehungen weniger entwickelt wären. Das allgemeine Standesbewusstsein der Studirenden darf nicht sinken. Wenn das geschähe, würden die Gefahren der akademischen Freiheit ihren Segen überwuchern. Man muss es also nicht als Pedanterie oder Hochmuth schelten, wenn die Universitäten bei der Zulassung von Schülern eines andern Bildungsganges bedenklich sind. Noch gefährlicher freilich wäre es, wenn in die Facultäten aus irgend welchen äusseren Gründen Lehrer eingeschoben würden, die nicht die volle Qualification der wissenschaftlich selbständigen akademischen Lehrer haben.

Vergessen Sie also nicht, theure Commilitonen, dass Sie an einer verantwortlichen Stelle stehen. Das edle Vermächtniss, von dem ich vorher schon sprach, haben sie zu wahren nicht nur ihrem eigenen Volke, sondern auch als ein Vorbild weiten Kreisen der Menschheit. Sie sollen zeigen, dass auch die Jugend sich für die Selbständigkeit der Ueberzeugung zu begeistern und dafür zu arbeiten weiss. Ich sage arbeiten; denn Selbständigkeit der Ueberzeugung ist nicht leichtsinnige Annahme ungeprüfter Hypothesen, sondern kann nur als die Frucht gewissenhafter Prüfung und entschlossener Arbeit errungen werden. Sie sollen zeigen, dass die selbst erarbeitete Ueberzeugung ein fruchtbarerer Keim neuer Einsicht und eine bessere Richtschnur des Handelns ist, als die wohlmeinendste Leitung durch Autorität. Deutschland, welches im 16ten Jahrhundert zuerst für das Recht solcher Ueberzeugung aufgestanden ist und dafür als Blutzeuge gelitten hat, steht noch im Vorrang dieses Kampfes. Ihm ist eine erhabene weltgeschichtliche Aufgabe zugefallen, und Sie sind jetzt berufen daran mitzuarbeiten.

Gedruckt bei L. Schumacher in Berlin.

Gedruckt bei L. Schumacher in Berlin.

H. S. Morris

Ueber die drei in der Ethik Spinoza's behandelten Formen des Erkennens.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde in der Philosophie

vorgelegt

der philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

von

Richard Kalischek.

Namslau 1880.

Druck der O. Opitz'schen Buchdruckerei.

Seinem theuren Vater

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Ueber die drei in der Ethik Spinoza's behandelten Formen des Erkennens.*)

Spinoza gehört nicht, wie z. B. Socrates oder Descartes, zu denjenigen Philosophen, die im schroffsten Gegensatze gegen die philosophischen Ansichten ihrer Zeitgenossen und Vorgänger Grundsätze aufgestellt haben, welche einen gänzlichen Umschwung in der Denkweise zur Folge hatten; er ist vielmehr einer von denen, die an ein bereits vorhandenes philosophisches System anknüpfen und, indem sie dasselbe nach Inhalt und Form zu vervollkommenen trachten, in ihrem Gedankengange allmählig von den leitenden Ideen jenes Systems abgehen und so auf ein selbständiges Gebiet geführt werden, bis sie schliesslich ein System fertig gestellt haben, das ein ganz eigenthümliches Gepräge an sich trägt. Ob nun der Pantheismus der Stoiker oder der des Giordano Bruno einen bestimmenden Einfluss auf die Philosophie Spinoza's ausgeübt hat, mag dahingestellt bleiben; in einem unverkennbaren Zusammenhange aber steht das philosophische System Spinoza's mit der Philosophie Descartes'. Letztere war es, welche Spinoza zum Ausgangspunkte seines philosophischen Denkens gemacht hat, welche er erläutern und berichtigen wollte, deren Mängel ihn zur Aufstellung der seinem Systeme eigenthümlichen Grundbegriffe und Sätze hindrängten, kurz, aus der das System Spinoza's hervorgegangen ist: Spinoza's Philosopie ist nichts anderes als eine Fortentwickelung des Descartes'schen Systems, das Resultat einer consequenteren und

*) Folgende Hilfsmittel hat der Verfasser dieser Arbeit benutzt:
1. Spinoza's Werke, übersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann.
2. K. Fischer. Geschichte der neueren Philosophie.
3. Camerer. Die Lehre Spinoza's.
4. Erdmann. Die Grundbegriffe des Spinozismus.
5. Sigwart. Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert.

vollständigeren Durchführung und Anwendung der ersten Grundsätze, auf welche Descartes seine Philosophie basirt hatte. Aehnlich wie Descartes geht Spinoza von dem Grundsatze aus, dass die Philosophie mit der Untersuchung des eigenen Ich zu beginnen habe, dass, bevor etwas Sicheres über die Aussenwelt ausgesagt werden könne, erst an dem eigenen Ich etwas entdeckt werden müsse, was unbedingt wahr ist, und dass von einer solchen Entdeckung, einer solchen ersten wahren Erkenntniss zur weiteren Erkenntniss seiner selbst und der Aussenwelt fortgeschritten werden müsse. Diesem Grundsatze gemäss beginnen beide, Descartes und Spinoza, ihre Philosophie mit einer Selbstprüfung und gelangen in der That zu der ersten wahren Erkenntniss, nämlich der, dass ihre bisherigen Meinungen vielfach auf Täuschung beruhten. Aber schon bei diesem ersten Anfange ihres Philosophirens weichen sie von einander wesentlich ab: Descartes sagt: (s. K. Fischer. Gesch. d. Phil. pag. 68) „Ich habe Vieles für wahr gehalten, von dem ich jetzt einsehe, dass es falsch ist; was also ist wahr?" Spinoza dagegen: „Ich habe Vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, dass es eitel und werthlos ist; was also ist gut?" Während also Descartes nur zur wahren Erkenntniss überhaupt gelangen will, geht Spinoza's Frage ihrem Inhalte nach weiter; Spinoza will nicht allein wissen, was wahr, sondern auch, was wahrhaft gut ist. Spinoza's Grundfrage schlägt gleich in ihrer ersten Fassung die ethische Richtung ein und er gelangt, indem er sich dieselbe zu beantworten sucht, schliesslich zu der Ueberzeugung, dass das wahrhaft Gute, das einzig und allein liebens- und erstrebenswerth ist, nichts anderes sein kann, als ein ewiges, unendliches Wesen, d. h. Gott. Weiter kommt aber Spinoza zu dem Schlusse, dass wir das ewige Gut nur dann erreichen können, wenn wir es als solches erkannt haben; dass der Besitz des höchsten Gutes, der Liebe zu Gott, am sichersten gegründet sei auf unserer Erkenntniss Gottes. Spinoza muss also doch auch, wie Descartes, zuerst darnach trachten, eine wahre Erkenntniss des Seienden überhaupt und Gottes insbesondere zu gewinnen, um auf Grund dieser die weitere Erkenntniss des höchsten Gutes zu erlangen. Das also, was bei Descartes Endzweck der Philosophie sein sollte, ist bei Spinoza nur Mittel zum Zweck. Damit, dass er dieses Mittel aufdecken will, tritt Spinoza an eine der grössten Aufgaben seiner Philosophie heran; er muss, um die Erkenntniss Gottes und damit die Liebe zu Gott zu ermöglichen, den Weg zeigen, den der Verstand zu nehmen hat vom Irrthum zur

Wahrheit, von der verworrenen und falschen Weltbetrachtung zur klaren und richtigen. Die Auffindung der Methode einer richtigen Erkenntniss gelingt Spinoza dadurch, dass er mehrere Erkenntnissformen unterscheidet, eine jede nach ihrer Fähigkeit, uns die Wahrheit zu erschliessen, abschätzt und nach sorgfältiger Prüfung aller eine von ihnen als diejenige bezeichnet, durch welche allein wir im Stande sind, zu wahrem Wissen, zur Erkenntniss Gottes und damit zur Erreichung des angestrebten Zieles, nämlich unserer geistigen Vereinigung mit Gott, zu gelangen. Auch Descartes zählt in der Vorrede zu seinen principia philosophiae die verschiedenen Arten der menschlichen Erkenntniss auf, aber abgesehen davon, dass seine Unterscheidung wesentlich von derjenigen Spinoza's abweicht, ist dieselbe für das System Descartes' von keiner besonderen Wichtigkeit und bezeichnet nur den Standpunkt seiner historischen Kritik anderen philosophischen Vorgängern gegenüber. Spinoza's Unterscheidung der Erkenntnissformen dagegen nimmt in seinem Systeme eine hervorragende Stellung ein, auf sie baut er seine ganze Ethik auf. –

Es soll nun versucht werden, die Lehre Spinoza's über die verschiedenen Formen der Erkenntniss systematisch darzustellen und gelegentlich ihre wissenschaftliche Berechtigung zu prüfen. — Spinoza hat schon in seinen früheren Schriften, nämlich im „tractatus de emendatione intellectus" und im „tractatus de deo etc." vier resp. drei Erkenntnissformen unterschieden, denselben dort aber eine Bedeutung beigelegt, die zum Theil von derjenigen der drei in der Ethik unterschiedenen Erkenntnissformen abweicht. Da wir nun die Ethik als dasjenige Werk Spinoza's ansehen müssen, in welchem seine zur vollsten Reife gediehenen Gedanken vollständig niedergelegt sind, während der tract. de emendatione unvollendet blieb und der tract. de deo . . . gleichsam den ersten Entwurf zu dem in der Ethik vollendeten System Spinoza's bildet, so soll im Folgenden von der in diesen beiden kleineren Schriften gegebenen Unterscheidung der Erkenntnissformen abgesehen werden, und sollen nur die drei Erkenntnissformen der Ethik den Gegenstand unserer Betrachtungen bilden.

Die Zurückführung unserer gesammten Erkenntniss auf drei verschiedene Erkenntnissformen vollzieht Spinoza nach Massgabe der Sicherheit und der grösseren oder geringeren Vollkommenheit des Erkennens. Zu der ersten Erkenntnissform rechnet Spinoza die Imagination; sie lässt sich etwa so definiren, dass in ihr der

menschliche Geist zunächst den menschlichen Körper, als ein in der empirischen Wirklichkeit existirendes Einzelding, und damit gleichzeitig die Aussendinge und sich selbst vermittelst der Ideen von den Körperaffectionen auf eine inadäquate Weise erkennt." Die wahre Bedeutung dieser Definition wird uns einleuchten, wenn wir ihre einzelnen Bestandtheile näher in's Auge fassen.

Der menschliche Geist ist bei Spinoza ursprünglich „die Idee oder Erkenntniss eines einzelnen wirklichen Dinges" (E. II. 11.), er ist näherhin die Erkenntniss nicht irgend eines beliebigen Dinges, sondern des menschlichen Körpers, wie dieser in Wirklichkeit existirt. Diese Definition des menschlichen Geistes weicht wesentlich von unserer gewöhnlichen Auffassung ab, wonach derselbe eine selbständige, wie auch immer beschaffene Substanz, also ein wirkliches Etwas ist, welches, mit dem Körper zur lebendigen Einheit verbunden, in mannigfacher Weise thätig ist. Nach Spinoza ist aber der menschliche Geist eine Idee oder Erkenntniss, also eine Thätigkeit. Man frägt sich daher unwillkürlich: wer ist derjenige, der diese Thätigkeit ausübt, m. a. W. die Idee des menschlichen Körpers hat? Man vermisst bei Spinoza das Subject für eine solche Idee, d. h. dasjenige, was wir Geist resp. Seele des Menschen nennen. Spinoza, der als ersten metaphysischen Grundsatz die Behauptung aussprach, dass es nur eine Substanz gebe, konnte folgerichtig den menschlichen Geist nicht als eine besondere Substanz oder als einen Theil einer solchen hinstellen, ebensowenig, wie er die Körper für Theile einer eigenen Substanz ansah; wenn er es unternommen hat, Körperliches und Geistiges, diese beiden grundverschiedenen, wenn auch nicht von einander geschiedenen Substanzen unter dem Namen von Attributen in eine einzige Substanz zu verschmelzen, so ist doch bei ihm eine solche Verschmelzung nur nominell vorhanden, denn in Wirklichkeit behandelt Spinoza fast ausschliesslich den menschlichen Geist als etwas, was Subject von mannigfachen Thätigkeiten und Zuständen sein kann, als eine von dem Körper verschiedene Substanz, obwohl dieses Verfahren nicht im Einklang steht mit der Definition, die Spinoza vom menschlichen Geiste giebt.

Als Erkenntnissobjecte der Imagination sind ferner in der Definition derselben bezeichnet: der menschliche Körper, wie er in Wirklichkeit existirt, die Aussendinge und der menschliche Geist selbst, und als Mittel zur Erkenntniss dieser Objecte werden die Ideen von den Körperaffectionen genannt. In der That sagt Spinoza in Bezug auf die Erkenntniss des menschlichen Körpers (E. II. 19):

„Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiss von seiner Existenz ausschliesslich vermittelst der Ideen von den Affectionen, welche der Körper erfährt." In diesem Satze ist zweierlei ausgesprochen, erstens, dass in dem menschlichen Geiste Ideen von den Körperaffectionen enthalten sind, und zweitens, dass der menschliche Geist seinen Körper nicht an sich und folglich nicht unmittelbar, sondern nur insofern und dadurch erkennen kann, dass er jene Ideen von den Körperaffectionen bildet. Das erstere folgt aus demjenigen metaphysischen Princip Spinoza's, wonach jedem modus der Ausdehnung ein bestimmter modus des Denkens entspricht; nach diesem Princip muss der menschliche Geist von allem, was im menschlichen Körper vorgeht, also auch von den Körperaffectionen, Kenntniss haben. Das andere, nämlich, dass der menschliche Geist seinen Körper nicht an sich erkennen kann, ist eine unmittelbare Folge des Princips der Causalität, wonach jeder endliche modus eines Attributs seinem Wesen und seiner Existenz nach aus einem anderen endlichen modus desselben Attributs folgt. Der menschliche Körper als modus der Ausdehnung kann nicht die Ursache der Idee desselben, als eines modus des Denkens sein; vielmehr kann diese Idee nur das Endglied einer unendlichen Reihe von Ideen sein, von denen eine jede die Ursache der nächstfolgenden ist, geradeso, wie der menschliche Körper das Endglied einer mit der Ideenreihe parallel laufenden Reihe von Körpern bildet, die in demselben Causalnexus stehen, wie die ihnen entsprechenden Ideen. Die Erkenntniss des menschlichen Körpers kann also einerseits nicht diesen Körper an sich als Ursache haben; denn wenn auch beide, der Körper und die Idee des Körpers, so eng mit einander verbunden sind, dass sie nach der Meinung Spinoza's ein und dasselbe Ding ausmachen, so stehen sie doch in keinem causalen Zusammenhange; andererseits setzt aber diese Erkenntniss des menschlichen Körpers, wie wir gesehen haben, eine unendliche Reihe anderer Ideen voraus, die sämmtlich nur ausserhalb des menschlichen Geistes, nur in dem unendlichen Verstande Gottes existiren können, nicht aber im menschlichen Geiste, weil ja dieser sonst mit jenem identisch und nicht ein endlicher modus des Denkens wäre, was er ja sein soll. Der menschliche Geist erkennt also seinen Körper nicht an sich, er erkennt nur die Affectionen desselben, und nur insofern hat er Kenntniss von seinem Körper, wie er in Wirklichkeit existirt. Diese Behauptungen leitet Spinoza, wie bereits angedeutet worden, aus seinen metaphysischen Grundprincipien ab. An sich betrachtet,

involviren sie jedoch einen Widerspruch. Spinoza will eine Erkenntniss des menschlichen Körpers an sich nicht zugeben, weil Körperliches und Geistiges auf einander keinen Einfluss ausüben können, also der Körper nicht Ursache einer Idee sein kann, dagegen hält er die Erkenntniss der Körperaffectionen nicht allein für möglich, sondern sogar für nothwendig. Sind denn aber, frägt man sich, die Körperaffectionen nicht ebenso, wie der menschliche Körper selbst, modi der Ausdehnung? wie können sie folglich als solche die Ursachen von Ideen sein? wie ist es möglich, dass der menschliche Geist die Körperaffectionen erkennen soll, da die Idee des menschlichen Körpers nur durch eine andere Idee, nicht aber durch einen körperlichen Zustand hervorgerufen werden kann? Wir sehen in diesem Widerspruch die Unhaltbarkeit der metaphysischen Principien Spinoza's ein. Eine Philosophie, welche principiell eine gegenseitige Abhängigkeit des Körperlichen und Geistigen für unmöglich erklärt, muss in solche Widersprüche gerathen, denn sie kann unmöglich zu einer Erkenntniss des Körperlichen, wie es in Wirklichkeit existirt, führen, und da sie das Körperliche dennoch begreifen will, so muss sie dafür Sätze aufstellen, die sich aus ihren Grundprincipien nicht ableiten lassen. Wenn bei Spinoza der menschliche Geist nichts weiter ist, als die Idee des Körpers, die mit diesem in keinem causalen Zusammenhange steht, wenn er vor allem nicht das belebende und bildende Princip seines Körpers ist, das als solches unentwickelt in's Dasein tritt und nur allmählig durch fortschreitende Ausbildung zum vollendeten Dasein gelangt, so müssen wir allerdings Spinoza Recht geben, dass er eine Erkenntniss des Körpers an sich als unmöglich erklärt; Spinoza hätte nur, um consequent zu sein, auch die Erkenntniss von den Affectionen des Körpers für unmöglich erklären müssen. — Aus den Behauptungen Spinoza's in Betreff der Erkenntniss des menschlichen Körpers ergeben sich ganz folgerichtig die weiteren Sätze über die Erkenntniss der äusseren Dinge und des menschlichen Geistes selbst.

„Die Affectionen des menschlichen Körpers sind Wirkungen sowohl des menschlichen als der äusseren Körper; in ihnen kommt sowohl die Natur jenes als auch die Natur dieser zum Ausdruck." (E. II. 16.) Daher erkennt der menschliche Geist mittelst der Ideen von den Affectionen seines Körpers auch die äusseren Körper als wirklich existirende Einzeldinge; eine Erkenntniss der äusseren Körper an sich ist ebensowenig möglich, wie die des menschlichen

Körpers, und zwar aus denselben Gründen, die für die Unmöglichkeit der Erkenntniss des menschlichen Körpers an sich angeführt wurden; ja, sie ist noch weniger möglich, „weil der menschliche Geist nur die Idee seines Körpers und nicht die der äusseren Körper ist.“ (E. II. 16. Zus. 2.) Mit Recht konnte daher Spinoza behaupten, dass in den Affectionen der menschliche Geist mehr die Natur seines eigenen Körpers als die der äusseren Körper erkennt.

Insofern endlich der menschliche Geist in den Ideen von den Affectionen seines Körpers letzteren erkennt, erkennt er sich zugleich selbst, weil ja nach der Ansicht Spinoza's der Körper und die Idee des Körpers ein und dasselbe Ding sind, das nur bald als modus der Ausdehnung, bald als modus des Denkens aufgefasst wird. Der Geist wird sich daher selbstbewusst und zwar auch nur mittelst der Ideen von den Affectionen seines Körpers. —

Aus dem bisher Gesagten ist mithin ersichtlich: einmal, welches die Objecte der ersten Form des Erkennens sind, dann aber auch, woher letzteres stammt; der menschliche Geist erkennt, um Alles noch einmal kurz zusammenzufassen, seinen Körper, die äusseren Körper und sich selbst lediglich aus den Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers.

Nachdem wir uns über den Inhalt und den Ursprung der ersten Erkenntnissform klar geworden sind, betrachten wir näher den Vorgang, nach welchem bei Spinoza der Geist zur Erkenntniss seiner Objecte gelangt. Derselbe ist zunächst rein mechanisch. Der menschliche Körper ist nämlich als ein in der Wirklichkeit existirendes endliches Ding den verschiedensten Einwirkungen von aussen ausgesetzt, er wird daher auf mannigfache Weise afficirt und zwar in der Weise, dass zunächst die flüssigen Theile des menschlichen Körpers, durch die äusseren Körper in eine eigenthümliche Bewegung versetzt, gezwungen werden, gegen die weichen Körpertheile anzustossen, und dass sie in Folge der dadurch bewirkten Aenderung der Flächen dieser weichen Theile in anderer Weise reflectirt, d. h. in ein anderes Bewegungsverhältniss als vorher versetzt werden. Durch diesen Bewegungsprocess der flüssigen Theile wird also einmal der menschliche Körper überhaupt in einen eigenthümlichen Zustand versetzt, dann aber auch bewirkt, dass die äusseren Körper mit Hilfe der flüssigen Theile des menschlichen Körpers diesem letzteren ihre Spuren eindrücken, die je nach der Beschaffenheit der äusseren Einwirkung verschieden sind; diese Spuren, welche gleichsam die Bilder der äusseren Gegenstände dar-

stellen und worunter im engeren Sinne die Affectionen zu verstehen sind, bilden die Grundlage der Imagination. — Ein weiterer Schritt in dieser Art der Erkenntniss geschieht dadurch, dass der menschliche Geist sich die körperlichen Abdrücke vorstellt und ihnen entsprechend geistige Bilder gestaltet. Diese Thätigkeit des Geistes nennt Spinoza Imagination. Der menschliche Geist schaut hierbei nicht die äusseren Körper selbst, sondern nur ihre im menschlichen Körper erzeugten Bilder; er umfasst keine Ideen der äusseren Körper als solcher, wol aber Ideen ihrer Abdrücke im menschlichen Körper; ersteres darum, weil er nur die Idee seines Körpers ist, letzteres deswegen, weil die körperlichen Abdrücke Zustände seines eigenen Körpers sind. Also nur insoweit, als in den Affectionen die Natur der äusseren Körper sich ausdrückt, aber nicht darüber hinaus, hat der menschliche Geist eine Erkenntniss der äusseren Körper. Hieraus erklärt sich auch, wie Spinoza behaupten konnte, „dass der menschliche Geist die äusseren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, auch dann noch so schauen könne, als ob sie gegenwärtig wären, wenn dieselben auch nicht mehr existiren.“ (E. II. 17. Zus.) Es ist dies eben deshalb möglich und sogar nothwendig, weil die körperlichen Bilder nicht mit den sie erzeugenden Gegenständen verschwinden, vielmehr im Körper so lange verbleiben, als keine Ursache eingetreten ist, welche ihrer Existenz ein Ende macht.

Nachdem wir den Vorgang des Imaginirens kennen gelernt und auch schon angedeutet haben, wie und wieweit der menschliche Geist durch die Imagination die äusseren Körper erkennt, haben wir noch darzuthun, in welcher Weise der Geist vermöge der Affectionen seinen eigenen Körper und dann sich selbst erkennt.

In Betreff des ersteren kann die Ansicht Spinoza's nur die sein, dass die Natur und Beschaffenheit des menschlichen Körpers eben in den Eigenschaften sich kundgiebt, welche der menschliche Geist den äusseren Körpern vindicirt, dass einzelne Bestandtheile dessen, wofür der menschliche Geist die äusseren Körper anschaut, der Ausdruck der Natur des menschlichen Körpers sind. Es erhellt dies aus den vielen Beispielen, die Spinoza aufführt (im Anhang zu E. I.) dafür, „dass die Ideen, welche wir von äusseren Körpern haben, mehr die jeweilige Beschaffenheit unseres Körpers als die Natur der äusseren Körper anzeigen“ (E. II. 16. Zus. 2.) Wenn nun aber auch wirklich in den Vorstellungen von den äusseren Körpern die Natur des menschlichen Körpers mit ausgedrückt wäre,

so könnte es doch zweifelhaft sein, ob denn der menschliche Geist das Bewusstsein hat, dass in diesen Vorstellungen wirklich die Natur seines eigenen Körpers mit enthalten sei. Um diesen Zweifel zu heben, beruft sich Spinoza auf sein Axiom, (E. II. ax. 4.) wonach wir die Empfindung haben, dass unser Körper auf mannigfache Weise afficirt werde. Eine solche Beweisführung entspricht indessen nicht dem Character des philosophischen Systems Spinoza's, denn obiges Axiom ist rein aus der Erfahrung abgeleitet und ist mit der streng deductiven Methode Spinoza's nicht zu vereinbaren. Aus dem Obigen geht nun hervor, dass der menschliche Geist seinen Körper erkennt, indem er sich die Spuren, die letzterem von äusseren Körpern eingeprägt worden sind, vorstellt, d. h. den körperlichen Bildern entsprechend geistige Bilder gestaltet; er erkennt somit ebensowenig wie die äusseren Körper den menschlichen Körper an sich, sondern nur insoweit, als sein Körper von äusseren Körpern afficirt worden ist.

Der menschliche Geist erkennt sich endlich selbst, indem er die geistigen Bilder, die er sich von den Affectionen seines Körpers geschaffen hat, objectivirt ohne alle Rücksicht auf das Vorhandensein der körperlichen Bilder oder gar auf die Existenz der äusseren Körper, von denen letztere verursacht worden sind. Der Geist betrachtet die geistigen Bilder oder die Ideen von den Affectionen als wirklich existirende Einzeldinge, sie sind ihm ebenso Objecte der Erkenntniss wie die körperlichen Bilder oder die Affectionen selbst. Dabei reicht diese Selbsterkenntniss des Geistes auch nur soweit, als der Geist Ideen von Affectionen seines Körpers hat; der Geist erkennt sich selbst nicht als solchen. Das Bedenkliche dieser Auffassung liegt darin, dass dadurch der Parallelismus, der nur zwischen den modis der Ausdehnung einerseits und denen des Denkens andererseits nach dem Grundprincip Spinoza's bestehen soll, nicht mehr gewahrt wird, indem vielmehr jetzt auch ein solcher Parallelismus zwischen den modis eines und desselben Attribut's stattfinden soll. Richtiger hätte wol Spinoza gehandelt, wenn er das Selbstbewusstsein des Geistes nur in Form eines Axioms behauptet hätte, was er nur nebenbei, gleichsam zur Bekräftigung seiner Auffassung gethan hat, indem er (E. II. 21. Schol. am Ende) gelegentlich die Thatsache des Selbstbewusstseins für selbstverständlich erklärt.

Aus dem Vorstehenden ist es nicht schwer zu erkennen, dass Spinoza unter derjenigen Form des Erkennens, die er Imagination

nennt, alle diejenigen Erkenntnisszustände begriffen wissen will, die wir als unmittelbare sinnliche Vorstellung oder Wahrnehmung bezeichnen. Die Imagination Spinoza's und die Wahrnehmung in unserem Sinne stimmen in der That darin überein, dass beide dieselben Erkenntnissobjecte haben, dass bei beiden die Erkenntniss nur auf Grund von Einwirkungen von aussen zu Stande kommt und dass, wie wir später zeigen werden, durch keine von beiden eine vollkommene und sichere Erkenntniss möglich ist. Indessen weicht die erste Erkenntnissform Spinoza's in mehr als einer Hinsicht von der eigentlichen sinnlichen Wahrnehmung ab. Bei dieser sind es ganz bestimmte Organe des Körpers, nämlich die Nerven mit ihren zahllosen Verzweigungen, welche eine Einwirkung von aussen empfangen und den empfangenen Eindruck zum Mittelpunkte des Nervensystems, nämlich dem Gehirn, fortleiten, sodass gleichsam (um mit den Worten Spinoza's zu reden) hier im Gehirn ein Bild des afficirenden Objectes entsteht, durch welches die menschliche Seele bestimmt wird, den von den Nerven resp. dem Gehirn erfassten Eindruck zu empfinden. In der Imagination Spinoza's dagegen werden die flüssigen Theile des menschlichen Körpers von aussen afficirt und veranlasst, bei ihrem Anprallen an die weichen Theile des Körpers in diesem Eindrücke von den äusseren Körpern hervorzubringen, denen entsprechend dann der menschliche Geist geistige Bilder erzeugt. Bei der sinnlichen Wahrnehmung in unserem Sinne findet zwischen dem wahrzunehmenden Objecte und der Seele eine gewisse Beziehung statt, in der Weise, dass nur unter Voraussetzung der Reizung eines Empfindungsnervs durch jenes Object und Fortleitung derselben zum Gehirn die Seele zur Empfindung und weiterhin zur Anschauung des Objectes bestimmt wird; bei der Imagination Spinoza's besteht dagegen kein solches Abhängigkeitsverhältniss zwischen dem Geist und dem afficirenden Körper: die Idee von der Affection ist nicht durch diese Affection hervorgerufen, sondern sie ist im menschlichen Geiste nur in Folge des Parallelismus, der nach der Angabe Spinoza's zwischen den modis der Ausdehnung und des Denkens durchweg stattfinden muss. Die Erkenntniss des menschlichen Körpers und der äusseren Körper, wie sie durch die Imagination Spinoza's zu Stande kommen soll, kann in Wirklichkeit nicht in dem Masse stattfinden, wie sie nach unserer Auffassung durch die sinnliche Wahrnehmung herbeigeführt wird. Vor Allem können die Innenempfindungen nicht aus den von aussen herrührenden Affectionen allein abgeleitet

werden; es gibt vielmehr auch solche Empfindungen, die durch rein innere Vorgänge verursacht werden, so die Hunger- und Durstempfindungen. — Ferner mag es ja richtig sein, dass in den Affectionen und folglich auch in den Ideen derselben sowohl die Natur des menschlichen Körpers als auch die der äusseren Körper zum Ausdruck kommt: woran will aber der menschliche Geist erkennen, was in diesen Ideen zur Natur des menschlichen und was zur Natur der äusseren Körper gehört? In den Affectionen selbst ist ein Unterscheidungsmerkmal dafür nicht gegeben. Zwischen der Aussenwelt und dem eigenen Körper kann nur der menschliche Geist selbst eine Unterscheidung vollziehen; die Fähigkeit dazu ist ihm aber nicht angeboren, sondern der menschliche Geist erlangt dieselbe auf empirischem Wege und in dem Masse, als er selbst in seiner eigenen Bildung fortschreitet. Ein Kind ist von dem ersten Augenblicke seines Daseins in gleicher Weise den Einwirkungen durch äussere Körper preisgegeben, wie ein erwachsener Mensch, es müsste also der Lehre Spinoza's zufolge von allen Affectionen ebenso wie dieser Ideen in seinem Geiste bilden können, es müsste somit von Anfang an Kenntniss haben von seinem Körper und den Aussendingen, was, wie wir wissen, nicht der Fall ist. Auch die qualitative Verschiedenheit der äusseren Körper und des jeweiligen Zustandes des eigenen Körpers lässt sich aus den Affectionen, wie Spinoza dieselben zu Stande kommen lässt, nicht allein erklären. Denn da diese nur in dem eigenthümlichen Bewegungszustande, in welchen die flüssigen Theile des menschlichen Körpers durch die äusseren Körper versetzt werden, bestehen, so ist gar nicht zu begreifen, wie eine blosse Verschiedenheit jenes Bewegungszustandes eine qualitative Verschiedenheit der einzelnen Objecte und ihrer Eigenschaften in den Ideen von den Affectionen zur Folge haben sollte. Durch die Imagination Spinoza's erkennt ferner der menschliche Geist die äusseren Körper und den menschlichen Körper nur in den Ideen von den Affectionen, wie sie durch gegenseitige Einwirkung jener Körper zu Stande kommen; wie diese Körper an sich beschaffen sind, davon giebt es im menschlichen Geiste keine Erkenntniss; derselbe kann von ihnen als objectiv wahr nur so viel wissen, dass sie existiren. Anders verhält es sich bei der sinnlichen Wahrnehmung; hier sind in dem sinnlichen Gegenstande, welchen uns die Anschauung vorführt, auch gewisse Merkmale vorhanden, welche als solche auch dem wirklichen Gegenstande eignen müssen, also objectiv sind, nämlich die räumliche

Gestalt und das Nacheinander der Bewegung, von denen jene durch den Gesichts- und Tastsinn, dieses hauptsächlich durch das Gehör vermittelt wird. — Endlich entspricht es auch nicht der Wirklichkeit, dass der menschliche Geist mittelst der Ideen von den Affectionen jedesmal sich selbst erkennt, d. h. nach Spinoza, dass er sich dieser Ideen bewusst ist; wie oft kommt es nicht vor, dass die Sinne von aussen afficirt werden und die Seele in Folge dessen zum Vorstellen des afficirenden Objectes veranlasst wird, ohne sich dessen bewusst zu sein? Das Bewusstwerden einer Vorstellung, die Idee der Idee, ist also nicht immer vorhanden, sondern nur dann, wenn der Geist auf den empfangenen Eindruck seine Aufmerksamkeit richtet, was ein Geist im Sinne Spinoza's überhaupt nicht vermag. — Andere Erkenntnisszustände, die wir zur sinnlichen Wahrnehmung rechnen, die aber Spinoza aus der Imagination nicht ableiten kann und die auch nicht unter die beiden anderen Erkenntnisformen Spinoza's sich einreihen lassen, sollen noch später erörtert werden.

Bis jetzt ist das eigenthümliche Wesen der ersten Erkenntnissform erst nach einer Seite hin dargelegt worden. Es ist nur gezeigt worden, wie nach Spinoza der Geist mittelst der Ideen von den Affectionen seines Körpers zur Kenntniss seiner Objecte gelangt. Eine andere Eigenthümlichkeit, wodurch die erste Form der Erkenntniss sich wesentlich von den beiden anderen, noch zu besprechenden, unterscheidet, ist die, dass der Geist vermöge derselben seine Objecte inadäquat, d. h. unvollständig und unklar erkennt (E. II. 24. 25. 27. 28. 29.). In den Ideen von den Affectionen hat der menschliche Geist zunächst eine unvollständige Erkenntniss von den äusseren Körpern: er erkennt in letzteren nur diejenigen Eingenschaften derselben, welche bei der Affection des menschlichen Körpers zum Ausdruck kommen; eine Erkenntniss der übrigen Eigenschaften, welche mit den ersteren zusammen das Wesen der Aussendinge ausmachen, findet aber im menschlichen Geiste nicht statt. Wie also ein äusserer Körper an sich beschaffen ist, abgesehen von den Merkmalen, welche bei der Affection des menschlichen Körpers in diesem ihre Spuren hinterlassen, zeigen die Ideen von den Affectionen nicht an, so dass der menschliche Geist von einem Körper, der zu seinem Körper in keiner Beziehung steht, auch nicht einmal eine partielle Kenntniss hat.

Auch von seinem eigenen Körper hat nach Spinoza der menschliche Geist keine vollständige Erkenntniss, denn anders als mittelst

der Ideen von den Affectionen erkennt der Geist seinen Körper nicht; die Affectionen sind aber nur Wirkungen, von deren Ursachen es keine Ideen im menschlichen Geiste gibt, zur adäquaten Erkenntniss eines Dinges gehört aber nothwendig die adäquate Erkenntniss der Ursachen, aus denen das Ding hervorgegangen ist. Weil also der menschliche Geist die Ursachen der Affectionen nicht kennt, so hat er in Folge dessen auch keine adäquate Erkenntniss seines Körpers. Ferner besteht der menschliche Körper aus Theilen, welche selbst wieder sehr zusammengesetzt sind; von diesen kann der menschliche Geist nur insoweit eine Erkenntniss haben, als sie sich ihre Bewegungen in einem bestimmten Verhältnisse mittheilen, dagegen kann er von ihrem eigentlichen Wesen sich keine Vorstellung machen; er erkennt also die Theile, aus denen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, nur inadäquat und hat folglich auch deshalb von seinem Körper nur eine unvollständige Erkenntniss. Doch nicht genug daran, dass der menschliche Geist mittelst der Ideen von den Affectionen weder seinen eigenen noch die äusseren Körper vollständig erkennt, ist diese partielle Erkenntniss überdies auch unklar und verworren. Diese Unklarheit der Erkenntniss erklärt sich daher, dass in den Affectionen sich gleichzeitig die Natur des menschlichen und die der äusseren Körper offenbart, und dass deshalb auch im menschlichen Geist Ideen des menschlichen Körpers mit denen der äusseren Körper vermengt auftreten. Der menschliche Geist ist nicht im Stande, die äusseren Körper ohne den menschlichen und umgekehrt zu betrachten, da die Affectionen das Product beider sind; er ist aber auch nicht im Stande, in den Ideen von den Affectionen die Ideen des menschlichen Körpers von denen der äusseren Körper zu unserscheiden, denn, um dies zu können, müsste er zunächst die Natur der äusseren wie die des menschlichen Körpers vollständig kennen, was aber, wie schon gezeigt worden, nicht der Fall ist. — Spinoza räumt also wirklich ein, dass der Geist auf Grund der blossen Körperaffectionen nicht unterscheiden kann, was in den Ideen derselben der Natur des menschlichen und was der Natur der äusseren Körper angehört. Er spricht also dem menschlichen Individuum die Fähigkeit ab, sich als solches, als eine Person von anderen Dingen zu unterscheiden, was vermöge der sinnlichen Wahrnehmung wirklich möglich ist.

Was von der Erkenntniss des menschlichen und der äusseren Körper gesagt worden ist, das gilt auch von der Erkenntniss des Geistes selbst. Auch diese ist nach Spinoza unvollständig und

verworren; unvollständig deshalb, weil die Ideen von den Affectionen des Körpers, welche hier die Objecte der Erkenntniss bilden, nur einen Theil des menschlichen Geistes und nicht sein ganzes Wesen ausmachen; verworren darum, weil jene Ideen auch verworren sind. v. Kirchmann behauptet in seinen Erläuterungen zu Spinoza's Ethik (Erl. 44 zu E. II. 29) das Gegentheil, dass nämlich der menschliche Geist mittelst der Ideen von den Affectionen sich selbst adäquat erkennt; man könnte seiner Ansicht zustimmen, wenn der menschliche Geist nichts anderes wäre, als die Gesammtheit der auf Grund der Körperaffectionen entstandenen Ideen; denn wenn auch diese Ideen unvollständig und unklar sind, so sind sie es nur mit Rücksicht auf die körperlichen Objecte, denen sie entsprechen; an sich betrachtet haben sie aber einen ganz bestimmten Umfang und Inhalt und können insofern vollständig und klar, d. h. adäquat vorgestellt werden. Indessen, die Gründe, welche Spinoza anführt zum Beweise dafür, dass der menschliche Geist sich selbst mittelst der Ideen von den Körperaffectionen inadäquat erkennt, lassen vermuthen, dass Spinoza hierbei den menschlichen Geist nicht allein als die Gesammtheit der in Folge der Körperaffectionen gebildeten Ideen betrachtet wissen wollte, sondern als den Inbegriff der inadäquaten und adäquaten Ideen, welche letztere mittelst der beiden anderen Erkenntnissformen zu Stande kommen; in diesem Sinne müssen wir Spinoza Recht geben.

Unsere letzten Auseinandersetzungen ergeben somit das Resultat, (E. II. 29. Schol.) „dass der menschliche Geist weder von sich selbst, noch von seinem eigenen Körper, noch von den äusseren Körpern eine adäquate, sondern, dass er davon nur eine verstümmelte und verworrene Erkenntniss hat, so oft er so, wie es aus dem gemeinen Naturlauf sich ergiebt, die Dinge wahrnimmt, d. h. so oft er von aussen, je nachdem die Dinge zufällig auf den menschlichen Körper treffen, bestimmt wird, dieses oder jenes anzuschauen."

Soweit wir bisher die erste Form der Erkenntniss betrachtet haben, bestand dieselbe nur in vereinzelten Vorstellungen, welche sich aus den Ideen von den Körperaffectionen ergeben. Diese Einzelvorstellungen lässt indess Spinoza auf mannigfache Weise mit einander in Verbindung treten, so durch das Gedächtniss, durch die Vorstellung der Zeit, durch die sogenannten transcendentalen Bezeichnungen und die Gattungsbegriffe, durch die Vorstellung der Zwecke und der Freiheit, und es ist von vornherein klar, dass die

aus inadäquaten Vorstellungen gebildeten Ideencomplexe selbst inadäquat sein müssen.

Das Gedächtniss nennt Spinoza (E. II. 18. Schol.) geradezu „eine gewisse Verknüpfung der Vorstellungen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge mit enthalten, eine Verkettung, welche in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des menschlichen Körpers zu Stande kommt.“ Diese Erklärung des Gedächtnisses leitet Spinoza aus dem Satze (E. II. 18.) ab: „wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich afficirt worden ist, so wird der Geist, wenn er nachher einen derselben sich vorstellt, sogleich auch der anderen sich wieder erinnern.“ Es ist nicht schwer nachzuweisen, dass dieser Satz nicht im Einklange steht mit der Art und Weise des bildlichen Vorstellens. Letzteres beginnt damit, dass der äussere Körper, indem er den menschlichen Körper afficirt, in diesem eine Spur von sich hinterlässt und gleichzeitig eine Aenderung in dem Bewegungszustande der flüssigen Körpertheile verursacht; diesem Zusande entsprechend bildet sich im Geiste eine besondere Idee. Wenn nun der menschliche Körper successive von vielen anderen äusseren Körpern afficirt wird, so ist klar, dass die Spur, die der erste Körper in dem menschlichen Körper hinterlassen hat, von den nachfolgenden Körpern verwischt und auch das Bewegungsverhältniss der flüssigen Theile ein ganz anderes werden muss, und dass folglich auch die Idee von der ersten Affection für den menschlichen Geist verloren gehen muss. Letzterer kann demnach von einem körperlichen Objecte gemäss der Art und Weise des bildlichen Vorstellens nur so oft und so lange eine Idee haben, als der menschliche Körper von diesem Objecte wirklich afficirt worden ist, dagegen kann er unmöglich eine solche Idee haben, ohne dass der menschliche Körper wieder von Neuem von demselben Objecte afficirt wird. Der menschliche Geist im Sinne Spinoza's kann also nicht einmal die Vorstellung von einem körperlichen Objecte, von dem der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, reconstruiren. Wenn nun gar der menschliche Körper einmal von mehreren Dingen zugleich afficirt worden ist, so sind die Spuren, welche diese Dinge im menschlichen Körper hinterlassen haben, sowie das Bewegungsverhältniss der flüssigen Körpertheile das Resultat der gleichzeitigen Einwirkung jener Dinge auf den menschlichen Körper. Unmöglich können daher die Spuren

und das Bewegungsverhältniss für den Fall, dass der menschliche Körper später wieder von einem jener Dinge afficirt wird, dieselben sein, wie diejenigen, welche verursacht wurden durch die gleichzeitige Einwirkung aller jener Dinge. Es kann folglich auch im menschlichen Geiste nur die Idee von dem Dinge entstehen, von welchem der Körper zum zweiten Male afficirt worden ist, nicht aber auch Ideen von den übrigen Dingen. Wir sehen also, dass der Satz, welcher die Theorie Spinoza's über das Gedächtniss ausspricht, aus der Art und Weise des bildlichen Vorstellens nicht gefolgert werden kann, und dass somit auch das Scholion, das Spinoza an diesen Satz knüpft, sich ebenso wenig daraus ableiten lässt. Die Erklärung des Gedächtnisses ist bei Spinoza augenscheinlich unter dem Einfluss der Erfahrung, von der er zwar nichts wissen wollte, zu der er aber öfter als einmal unbewusst seine Zuflucht nahm, zu Stande gekommen. Aber auch an sich betrachtet stimmt sie nicht genau mit der Erfahrung überein; denn nach ihr müsste, was auch in der That von Spinoza behauptet wird, der menschliche Geist jedesmal, wenn er sich einen oder mehrere Körper, von denen er zugleich afficirt worden ist, zum wiederholten Male vorstellt, sich gleichzeitig und jedesmal auch der anderen erinnern; dem ist aber in Wirklichkeit nicht so, vielmehr wird in den meisten Fällen die eine Vorstellung von der anderen hervorgerufen und folgt ihr zeitlich nach; ferner geschieht dieses Hervorrufen einer Vorstellung durch eine andere nicht immer nothwendig, sondern theils unwillkürlich, theils willkürlich und frei, oft aber vermag selbst das angestrengteste Besinnen eine früher gehabte Vorstellung nicht zu reproduciren; zudem hängt das Zustandekommen der Reproduction, der unwillkürlichen sowie der willkürlichen, wesentlich von gewissen Associationsgesetzen der Vorstellungen ab. Gemäss der Erklärung, die Spinoza für das Gedächtniss gibt, muss ferner auch das Memoriren, das mit dem Gedächtnisse so eng zusammenhängt, unmöglich erscheinen, und zwar deshalb, weil der menschliche Geist nicht im Stande ist, wann und so oft er will, seine Aufmerksamkeit auf früher gehabte Vorstellungen zu lenken und dieselben in der ursprünglichen Reihenfolge solange immer wieder hervorzurufen, bis sie ihm ein bleibendes Eigenthum geworden sind, sondern weil vielmehr das Wiedererscheinen von früheren Vorstellungen im Geiste nur zufällig, nur im Gefolge einer einzelnen Vorstellung, die der Geist zufällig bildet, stattfinden kann.

Aehnlich wie das Gedächtniss ist bei Spinoza auch die Vor-

stellung der Zeit eine Idee, in welcher vereinzelte Ideen mit einander verknüpft werden (E. II. 44. Schol.); in ihr vergleicht der Geist, jedoch nicht auf rationale Weise, sondern vermöge der Ideenassociation Begebenheiten der Gegenwart mit denen der Vergangenheit, welche beide zu seiner Kenntniss gelangt sind mittelst der Ideen von den Affectionen seines Körpers, und schliesst aus Vergangenem und Gegenwärtigem auf Zukünftiges, ohne jedoch ganz sicher zu sein, dass das, was er sich als künftig existirend vorstellt, auch wirklich eintreten wird. Die Vorstellung der Zeit involvirt daher die der Zufälligkeit und gehört insofern auch als solche, abgesehen von den inadäquaten Ideen, welche in ihr vereinigt werden, in das Gebiet der Imagination; sie kann deswegen auch unmöglich adäquat sein. — Wir räumen Spinoza ein, dass die Vorstellung der Zeit ein Mittel ist, um vereinzelte Ideen mit einander zu verbinden. Damit aber eine solche Verbindung stattfinden kann, muss die Vorstellung der Zeit vorher im menschlichen Geiste vorhanden sein; letzterer kann jedoch diese Vorstellung auf Grund der blossen Affectionen nicht verlangen, die Zeitvorstellung ist nicht, wie Spinoza meint (E. II. 44. Schol.), das ausschliessliche Product der Imagination; der Geist gewinnt dieselbe vielmehr, gestützt auf die Erfahrung, aus sich selbst, und es ist bereits früher als vermittelndes Organ für die Bildung der Zeitvorstellung der Gehörssinn bezeichnet worden. Spinoza war also nicht berechtigt, die Vorstellung der Zeit als ein Mittel zu bezeichnen, durch welches vereinzelte Ideen mit einander verknüpft werden. Die Möglichkeit, in der Zeitvorstellung Begebenheiten der Gegenwart mit denen der Vergangenheit zu vergleichen, setzt ferner voraus, dass die Ideen von vergangenen Körperaffectionen im menschlichen Geiste auch gegenwärtig noch vorhanden sind; dass aber letzteres gemäss der Theorie des bildlichen Vorstellens nicht möglich ist, ist bereits nachgewiesen worden.

Eine Verknüpfung der Ideen findet nach der Ansicht Spinoza's weiterhin statt in den abstracten Begriffen, wie: Sein, Ding, Etwas, u. a., und in den Gattungsbegriffen (E. II. 40. Schol. 1). Diese wie jene entstehen durch die Häufung der Bilder, dadurch, dass die Aussenwelt dem Menschen mehr Eindrücke aufzwingt, als er mit bestimmter Unterscheidung fassen kann; doch ist zwischen beiden ein Unterschied nicht zu verkennen. Die abstracten oder transcendentalen Begriffe zeichnen sich namentlich durch überaus grosse Verworrenheit und Unklarheit des Denkens aus, welche in

ihnen zum Ausdruck kommen; denn, indem der Körper gleichzeitig von einer Menge äusserer Körper afficirt wird, gleichviel ob letztere zu einander in irgend einer Beziehung stehen oder nicht, ist der Geist ausser Stande, die besondere Eigenthümlichkeit eines jeden Körpers, welche sich in der Affection ausdrückt, für sich zu betrachten und fasst daher sämmtliche Ideen von den gleichzeitigen Affectionen in den allgemeinsten Begriffen, wie Ding, Etwas etc. zusammen, die als solche sehr unbestimmt und unklar sein müssen. In den Gattungsbegriffen dagegen ist es vorzugsweise das Verstümmelte der Ideen, welches den Character derselben ausmacht. Durch sie fasst der Geist nur dasjenige von mehreren ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dingen auf, worin letztere am auffallendsten übereinstimmen, ihre übrigen Merkmale, welche sie jedes für sich besitzen, lässt er dagegen ausser Acht, und insofern sind die Gattungsbegriffe sehr verstümmelte, unvollständige Begriffe. Sowohl letztere, wie die transcendentalen Begriffe sind daher inadäquat. Wenn auch beide etwas, was mehreren Dingen gemeinsam ist, ausdrücken, so können sie doch nicht solchen Gemeinbegriffen gleichgestellt werden, welche auf rationale Weise gebildet worden sind; denn das Charakteristische dieser besteht darin, dass in ihnen das Gemeinsame durch Vergleichen, Unterscheiden und Trennen gewonnen wird, während bei jenen hiervon nicht die Rede sein kann. Spinoza hat daher vollkommen Recht, wenn er die transcendentalen und Gattungsbegriffe von den später zu besprechenden notiones communes unterscheidet; man muss nur festhalten, wie Spinoza jene Begriffe entstehen lässt. Das Bedenkliche, was v. Kirchmann in einer solchen Unterscheidung finden will (Erl. 51 zu E. II. 40), trifft hier nicht zu. --

Eine Vorstellung endlich, mittelst deren die Verbindung der vereinzelten Ideen sich vollzieht und demnach der Zusammenhang der Dinge zur Kenntniss des Geistes gelangt, ist nach Spinoza die Idee der Freiheit und die damit zusammenhängende teleologische Weltanschauung. Die Idee der Freiheit fällt nämlich zusammen mit der Vorstellung eines absoluten, allgemeinen Wollens; dieses letztere ist aber nach Spinoza nichts anderes, als der abstracte Begriff der einzelnen Willensacte. Wie nun also in jedem einzelnen Willensacte das absolute Wollen in bestimmter Weise zum Ausdruck kommt, ebenso ist die Vorstellung eines jeden Willensactes, einer jeden freien Handlung als solchen nur eine concrete Form der Vorstellung des absoluten Wollens, der Idee der Freiheit. Sobald der

Mensch einmal die Idee der Freiheit überhaupt gewonnen hat, dann meint er bei jeder einzelnen Handlung frei zu sein, weil ihm eben jene Idee vorschwebt. Aehnlich verhält es sich mit der teleologischen Weltanschauung; hat der menschliche Geist sich einmal mit dieser vertraut gemacht, dann ist die Idee eines jeden Dinges, einer jeden Handlung von der Idee begleitet, dass das Ding oder die Handlung einem bestimmten Zwecke entspricht. Dass Spinoza die Idee der Freiheit und die teleologische Weltanschauung zur Imagination rechnet, hat einmal seinen Grund darin, dass beide aus inadäquaten Ideen hervorgegangen sind, wie dies Spinoza im Anhange zu E. I. des Weiteren ausführt, dann aber auch darin, dass die vereinzelten Ideen, welche in der Freiheitsidee und in der teleologischen Weltanschauung mit einander verbunden werden, inadäquat sind. — Es würde uns zu weit führen, wollten wir uns auf eine Kritik der Lehre Spinoza's über die Freiheit und über die teleologische Weltanschauung einlassen. Es mag nur soviel bemerkt werden, dass Spinoza sowohl die Freiheit in unserem Sinne, als auch die Zweckmässigkeit alles Seins und Geschehens in Abrede stellt und zwar in Uebereinstimmung mit seinem Grundprincip, dass alles, was ist und geschieht, einem und demselben unabänderlichen Naturgesetze mit Nothwendigkeit unterliegt. Spinoza musste folgerichtig, um mit diesem Princip nicht in Widerspruch zu gerathen, die Idee der Freiheit und Zweckmässigkeit, sofern sie erfahrungsmässig im menschlichen Geiste wirklich vorhanden sind, sowie alle Ideen, die im menschlichen Geiste nur in Folge der teleologischen Weltbetrachtung entstehen, nämlich die Ideen des Vollkommenen, Guten, der Ordnung u. a., weil sie nicht dem wahren Zustande des Seienden entsprechen, in das Gebiet der Einbildung verweisen. —

Im Vorstehenden sind diejenigen zur Imagination gehörigen Erkenntnisszustände besprochen worden, in welchen Spinoza die verschiedensten einfachen, in Uebereinstimmung mit den Körperaffectionen gebildeten Ideen zu einheitlichen Ideencomplexen sich vereinigen lässt. Dass diese Erkenntnisszustände zum Theil denjenigen entsprechen, welche wir unter dem Namen der mittelbaren sinnlichen Wahrnehmung zusammenfassen könnten, leuchtet sofort ein; ebenso leicht ist aber einzusehen, dass sie nicht ausreichen, um eine bestimmte Art der mittelbaren sinnlichen Vorstellung, nämlich die verschiedenen Formen der Phantasie zu erklären, in welchen nicht, wie z. B. beim Gedächtnisse, frühere Vorstellungen nur reproducirt, sondern in welchen die reproducirten sinnlichen Vor-

stellungen in neue umgebildet werden, welche als solche keinem bekannten Gegenstande gleichen. Spinoza hat aber auch sonst nirgends einer Geistesthätigkeit, die der Phantasie analog wäre, Erwähnung gethan und das Zustandekommen und Wesen einer solchen untersucht, und er wäre wol, falls er eine solche geistige Thätigkeit zugestanden hätte, in Zweifel gerathen, unter welche der drei von ihm unterschiedenen Erkenntnissformen er dieselbe einreihen sollte, da in ihr Vorstellungen producirt werden, denen keine wirklichen Objecte entsprechen, solche Vorstellungen aber weder in der Imagination, noch auch in den beiden anderen Erkenntnissformen nach der Absicht Spinoza's gebildet werden sollen.

Es bleibt uns nur noch übrig, um die erste Form der Erkenntniss nach allen Seiten hin kennen zu lernen, auf einige besondere Eigenthümlichkeiten, welche sich an diese Erkenntnissart knüpfen, aufmerksam zu machen. — Sowohl die einfachen Ideen, als auch die aus ihnen gebildeten Ideencomplexe, welche zusammen die erste Erkenntnissform ausmachen, geben uns, wie wir gesehen haben, nur eine unvollständige und unklare Kenntniss ihrer Objecte; wir erlangen durch sie nur ein höchst dürftiges Wissen; am allerwenigsten aber gelangen wir durch sie zur Kenntniss des wahren Wesens der Dinge. Aus diesem Grunde würden wir geneigt sein, eine Erkenntniss, die nur aus den Ideen von den Affectionen zu Stande kommt, die somit dem Geiste von aussen gleichsam aufgedrungen wird, für eine höchst irrthümliche anzusehen, umsomehr, als wir nicht selten in die Lage kommen, etwas, was wir mittelst der sinnlichen Wahrnehmung erkannt und lange Zeit für wahr gehalten haben, nachträglich als falsch zu verwerfen. Auch Spinoza konnte sich nicht verhehlen, dass mit der Imagination vielfach ein irrthümliches Wissen verknüpft sei und musste deshalb auf Mittel und Wege sinnen, die Irrthümlichkeit jener Erkenntniss zu erklären. Er konnte indessen, wollte er nicht mit seinen Grundansichten in Widerspruch gerathen, durchaus nicht zugeben, dass in den inadäquaten Ideen etwas Falsches enthalten sei; denn dann müssten, weil der menschliche Geist nur ein Theil des unendlichen Verstandes ist und folglich die inadäquaten Ideen wie die adäquaten in diesem enthalten sind, auch in Gott falsche Ideen möglich sein, was doch widersinnig wäre; dann müsste sich in den geistigen Bildern etwas von den Dingen abspiegeln, was in diesen nicht vorhanden ist; es müssten also auch Ideen möglich sein, denen keine wirklichen Objecte entsprechen, und somit wäre der schon erwähnte

Parallelismus abermals nicht gewahrt. Es blieb somit Spinoza kein anderer Ausweg übrig, als den Irrthum gleichzustellen einem mangelhaften Wissen (E. II. 35), dem nur noch etwas fehlt, um ein vollständiges und wahres Wissen zu werden. Ein solches mangelhaftes, partielles Wissen wird nun allerdings, wie schon gezeigt worden, durch die Imagination gewonnen; doch könnte dasselbe nur dann mit einer falschen Erkenntniss zusammenfallen, wenn das, was letzterer fehlt, sich mit ihr vertrüge und durch seinen Hinzutritt die falsche Erkenntniss zu einer wahren ergänzte, ohne dabei etwas aus jener auszuscheiden; nur dann wäre das Falsche ein blosser Mangel des vollen und wahren Wissens. Allein in den meisten Fällen besteht, wie auch v. Kirchmann richtig bemerkt (Erl. 46 zu E. II. 35), zwischen dem Falschen und der Ergänzung ein Widerspruch, so dass sich der Inhalt beider nicht verbindet, sondern ein Theil des Falschen ausgestossen werden muss, und daraus folgt, dass die Erklärung Spinoza's für den Irrthum, wenn auch eine stricte Consequenz seiner Grundansichten und an sich sehr geistreich, doch nicht zutreffend ist.

Als characteristisches Merkmal der ersten Erkenntnissform ist ferner hervorzuheben die individuelle Verschiedenheit der Imagination in den einzelnen Erkenntnisssubjecten, so dass ein und derselbe Gegenstand von verschiedenen Menschen verschieden vorgestellt wird und das ganze Gebiet der Vorstellungen und Einbildungen bei dem einen so, bei anderen anders sich gestaltet und nicht selten die Meinungen einander entgegengesetzt sind. Die Verschiedenheit der Auffassungen ist eine unmittelbare Folge der Entstehungsweise der inadäquaten Ideen und ist bedingt theils durch die verschiedene Beschaffenheit der menschlichen Körper, theils durch die Einwirkungen von aussen, welche je nach der verschiedenen Stellung der Einzelnen im Naturzusammenhange auf's verschiedenste sich gestalten; sie zeigt sich am auffallendsten bei der Ideenassociation und bei der Bildung der Gattungsbegriffe.

Zum Wesen der ersten Erkenntnissform gehört schliesslich die Vergänglichkeit aller in das Gebiet der Imagination gehörenden Vorstellungen. Ist ja doch die Imagination das Product der endlichen Causalität, kommt ja doch in ihr dem menschlichen Geiste nur dasjenige zum Bewusstsein, was im menschlichen Körper während seines endlichen Daseins vorgeht und seine endlichen Zustände ausmacht; mit dem Aufhören des Körpers hören auch die Affectionen durch äussere Körper auf und folglich auch die Ideen dieser

Affectionen und damit zugleich die Imagination selbst. Insofern also der menschliche Geist aus inadäquaten Vorstellungen besteht, hat er nach Spinoza's Ansicht nur eine zeitliche Dauer, welche gleich ist der Dauer des menschlichen Körpers.

Hiermit sind wir am Schlusse unserer Betrachtungen über die erste Form der Erkenntniss angelangt und können nunmehr über den wahren Sinn der im Anfange gegeben kurzen Definition dieser Erkenntnissform nicht mehr im Zweifel sein. Aus dem Gesagten ist auch nicht schwer zu ersehen, wie wenig die erste Erkenntnissform geeignet ist, ein sicheres, das Wesen der Dinge erschliessendes Wissen dem menschlichen Verstande zuzuführen. Aus diesem Grunde legt auch Spinoza selbst derselben nur einen geringen Werth bei und betrachtet es als Aufgabe des Menschen, von dieser Erkenntniss so wenig als möglich Gebrauch zu machen, vielmehr darnach zu trachten, alles Wissen auf vernunftgemässe Weise, d. h. durch seine beiden anderen nunmehr zu besprechenden Erkenntnissformen zu gewinnen. —

Bei der theilweisen Verwandtschaft der zweiten und dritten Erkenntnissform ist es indess schwer, dieselben streng auseinanderzuhalten und durchweg eine jede für sich zu betrachten. Es dürfte daher angezeigt sein, nur soweit, als wirkliche Unterschiede zwischen beiden vorhanden sind, eine gesonderte Behandlung derselben vorzunehmen, im Uebrigen aber, namentlich, wenn es sich darum handeln wird, ihren Gegensatz zur ersten Erkenntnissform hervorzuheben, beide zugleich einer Untersuchung zu unterwerfen.

Was nun zunächst die zweite Erkenntnissform anbelangt, welche Spinoza mit Vernunft (E. II. 40. Schol. 2) bezeichnet, so drückt sich ihr Wesen etwa so aus, dass durch sie das Gemeinsame der Dinge, wie es aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, auf adäquate Weise begriffen wird. Wie bei der ersten Erkenntnissform, so wird es auch hier nöthig sein, um diese Definition richtig zu verstehen, auf ihre einzelnen Bestimmungen näher einzugehen.

Unter dem Gemeinsamen will zunächst Spinoza dasjenige verstanden wissen, worin alle Aussendinge mit einander und mit dem menschlichen Individuum übereinstimmen und was gleichmässig im Theil wie im Ganzen enthalten ist. Dieses Gemeinsame ist in mehr als einer Hinsicht von demjenigen verschieden, welches sich in den transcendentalen- und Gattungsbegriffen vorfindet. Bei diesen war

es durchaus nicht nothwendig, dass auch der menschliche Körper an dem, was mehrere Dinge ausser ihm gemeinsam haben und was der menschliche Geist mittelst der Ideen von den Affectionen erkennt, participire, während dies bei den notiones communes, wie Spinoza die Ideen des Gemeinsamen der zweiten Erkenntnissform nennt, ausdrücklich verlangt wird. Jenes Gemeinsame brauchte nicht im Theil wie im Ganzen gleichmässig enthalten zu sein, was wiederum für die notiones communes unentbehrlich ist. Das Gemeinsame der ersten Erkenntnissform ist nur etwas Abstractes, dem nichts Wirkliches entspricht, ist kein Einheitliches, sondern nur ein undurchsichtiges Chaos, das eine Menge Einzelbestimmungen enthält, deren jede durch die andere verdunkelt wird; die notiones communes enthalten dagegen etwas Concretes, Bestimmtes und in Wirklichkeit Existirendes. Ein Unterschied zwischen den notiones communes und den Gemeinbegriffen der ersten Erkenntnissform ist folglich unverkennbar. — Indess dasjenige, was allen Dingen gemeinsam ist und was gleichmässig im Theil wie im Ganzen vorkommt, reduzirt sich auf ein minimum. In der That wusste auch Spinoza ausser den beiden unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens, welche der menschliche Geist allein im Stande zu fassen ist, kein anderes Gemeinsame dieser Art aufzufinden und nahm daher in das Gebiet des mittelst der Vernunft Erkennbaren auch dasjenige auf, was mehrere, nicht alle Körper mit dem menschlichen Körper gemeinsam haben und was gleichfalls im Theil wie im Ganzen in gleichem Masse enthalten ist; auch die Ideen dieses Gemeinsamen zählte er zu den notiones communes, nannte aber zum Unterschiede von diesen diejenigen Begriffe, welche die allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften darstellen, rationis v. ratiocinii nostri fundamenta. Das Gemeinsame also, wie es oben beschrieben worden ist, bildet zunächst den Inhalt der Vernunfterkenntniss.

Bevor wir in der Untersuchung des eigentlichen Characters der zweiten Erkenntnissform fortfahren, wird es zum weiteren Verständniss nothwendig sein, auch hier wie bei der Imagination zunächst die Frage zu beantworten, wie kommt die Erkenntniss jenes Gemeinsamen zu Stande? Spinoza hat diese Frage nicht direct beantwortet; indess wir finden in seiner Ethik einige Anhaltepunkte, mit Hilfe deren wir die Genesis der Vernunfterkenntniss im Sinne Spinoza's erschliessen können. Unter Anderem sagt Spinoza (E. II. 38. Beweis): „Der menschliche Geist wird jenes Gemeinsame (adäquat) wahrnehmen, und zwar sowohl, sofern er sich selbst, als

auch sofern er seinen eigenen oder irgend einen äusseren Körper wahrnimmt. . . . . . .“. Aus den letzten Worten ist doch nur zu entnehmen, dass die Vernunfterkenntniss in den Affectionen des menschlichen Körpers ihren Ursprung hat, da, wie schon früher gezeigt worden, der menschliche Geist sich selbst, seinen Körper und die äusseren Körper nur mittelst der Ideen dieser erkennt. Auch die Idee Gottes, den wichtigsten der Grundbegriffe der Vernunft lässt Spinoza zu Stande kommen in und mit den Ideen von den Affectionen des menschlichen Körpers und liefert hiermit ein deutliches Beispiel dafür, dass in Folge der letzteren die Ideen von dem, was allen Dingen gemein ist, im menschlichen Geiste gebildet werden. In Betreff der Erkenntniss dessen aber, was der menschliche Körper mit einem Theil der äusseren Körper gemein hat, heisst es ja ausdrücklich, dass es sich hierbei um solche äussere Körper handle, (E. II. 39) von welchen der menschliche Körper afficirt zu werden pflegt. Allein, wenn die Ideen von dem Gemeinsamen nur vermöge der Körperaffectionen zu Stande kämen, so wäre ihre Entstehnngsweise gar nicht verschieden von derjenigen der inadäquaten Ideen, und es wäre auch nicht einzusehen, mit welchem Rechte man die Erkenntniss der zweiten Form eine Vernunfterkenntniss nennen sollte, welche Bezeichnung doch wol hauptsächlich, wie die der Imagination aus der Art und Weise, wie die Ideen gebildet werden, hergeleitet ist. Es muss demnach nothwendig zu den Affectionen, die von den Aussendingen herrühren, noch etwas hinzukommen, wodurch das Vernunftgemässe der zweiten Erkenntnissart zum Ausdruck kommt. Spinoza hat auch wirklich dieser Nothwendigkeit Rechnung getragen, wie aus einer Stelle der Ethik (E. II. 29. Schol.) zu ersehen ist; es heisst da nämlich: „Die Seele hat von sich . . . . nur eine inadäquate Kenntniss, so lange sie von aussen, aus dem zufälligen Begegnen der Gegenstände, bestimmt wird dies oder jenes zu betrachten, und so lange sie nicht von innen uud zwar deshalb, weil sie mehrere Gegenstände zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Uebereinstimmung, Unterschiede und Gegensätze zu erkennen.“ Die letzten Worte können sich doch offenbar nur auf die Vernunfterkenntniss beziehen, und es geht aus ihnen hervor, dass die Vernunfterkenntniss als solche nicht ausschliesslich durch die Körperaffectionen zu Stande kommen kann, dass vielmehr nothwendig zu diesen eine gewisse Selbständigkeit des Geistes, wie sie in dem angeführten Scholion gekennzeichnet ist, hinzutreten muss.

Nachdem wir die Genesis der Vernunfterkenntniss festgestellt und vorher schon gefunden haben, dass als nächstes Object derselben das anzusehen ist, was alle Dinge oder ein Theil der äusseren Körper mit dem menschlichen Körper gemeinsam haben und was gleichmässig im Theil wie im Ganzen enthalten ist, sind wir nunmehr im Stande, die characteristischen Merkmale der Vernunfterkenntniss aus dem, was bis dahin über dieselbe gesagt worden ist, unmittelbar abzuleiten. Daraus ergibt sich zunächst (E. II. 38), dass die Erkenntniss des allen Dingen Gemeinsamen nothwendig eine adäquate d. h. vollständige und deutliche sein muss, und zwar sowohl, sofern der menschliche Geist sich selbst, als auch sofern er seinen eigenen oder irgend einen äusseren Körper wahrnimmt. Sie muss eine adäquate sein, nicht allein, sofern die Idee des Gemeinsamen in dem unendlichen Verstande*) Gottes enthalten ist, in dem ja alle Ideen nothwendig adäquat sein müssen, sondern auch, sofern sie dem menschlichen Geiste angehört; denn eine adäquate Idee ist nach Spinoza eine solche, in und mit welcher zugleich ihre volle Ursache erkannt wird; indem nun aber der menschliche Geist an einem Gegenstande etwas erkennt, was allen Dingen gemeinsam ist, erkennt er zugleich die Ursache dieses Gemeinsamen, welche ja keine andere sein kann, als dasselbe Gemeinsame desjenigen Gegenstandes, von dem der betrachtete Gegenstand zunächst abhängt. Die Erkenntniss des Gemeinsamen kann keine verstümmelte, sondern muss eine vollständige sein; denn bei der Affection des menschlichen Körpers durch äussere Körper kommt jenes Gemeinsame, weil es gleichmässig im Theil wie im Ganzen enthalten ist, jedesmal vollständig nach allen seinen Beziehungen zur Geltung und Wirksamheit; daher muss auch die Idee von einer Körperaffection jenes Gemeinsame ganz und vollständig, wie es ist, wiedergeben. Endlich kann diese Erkenntniss keine verworrene, sondern nur eine klare und deutliche sein; denn in den Zuständen des menschlichen Körpers, wie sie durch die Einwirkungen von aussen entstehen, kann das, was von dem Gemeinsamen im menschlichen Körper sich vorfindet, nicht alterirt werden durch das, was davon in äusseren Körpern sich findet, da es ja hier wie dort dasselbe ist. Wenn daher auch in den Ideen von den Affectionen gleich-

*) Anmerkg.: Unter Verstand Gottes ist die Gesammtheit der Ideen oder der Inbegriff aller unendlichen und endlichen Modi des Denkens zu verstehen; denn einen Verstand Gottes im gewöhnlichen Sinne stellt Spinoza in Abrede.

zeitig die Natur des menschlichen und der äusseren Körper zum Ausdruck kommt, so kann doch darum eine Vermengung dessen, was verschiedenen Naturen angehört, insoweit nur das Gemeinsame in Betracht kommt, nicht stattfinden, und darum ist die Idee des Gemeinsamen eine klare und deutliche im menschlichen Geiste.

Doch nicht allein die Erkenntniss des allen Dingen Gemeinsamen ist adäquat, sondern auch (E. II. 39) diejenige von solchen Eigenschaften, welche der menschliche Körper mit einem Theil der äusseren Körper gemein hat. Die Gründe dafür sind im Wesentlichen dieselben, wie die für den ersten Fall angeführten und brauchen desshalb nicht noch einmal wiederholt zu werden. — Indem somit Spinoza nachgewiesen hat, dass der menschliche Geist das Gemeinsame adäquat erkennt, glaubt er dadurch auch die Möglichkeit dargethan zu haben, dass selbst der beschränkte menschliche Verstand von allem, was nur irgend Object der Erkenntniss sein kann, sich eine richtige und klare Vorstellung bilden könne, und dass er durchaus nicht auf ein verworrenes und verstümmeltes Wissen beschränkt sei; „von Allem“, sagt Spinoza ausdrücklich, weil alle Erkenntnissobjecte wenigstens darin übereinstimmen, dass sie dem einen oder anderen Attribut, unter die auch das menschliche Individuum fällt, angehören, und zwar sei die Erkenntniss um so vollkommener, je mehr ein Gegenstand mit dem menschlichen Körper gemein hat (E. II. 39. Zus.). Spinoza eröffnet dem menschlichen Geiste dadurch, dass er ihn auf die Betrachtung des Gemeinsamen verweist, ein weites Feld für eine adäquate Erkenntniss. Von unserem Standpunkte aus können wir indessen die hier ausgesprochene Ansicht Spinoza's nicht billigen, und zwar darum nicht, weil eine Erkenntniss des Gemeinsamen in der Weise, wie sie Spinoza vorschreibt, unmöglich erscheint; denn (s. v. Kirchmann, Erl. 50 zu E. II. 39) woran erkennt der menschliche Geist, fragen wir, wenn nur die Zustände seines eigenen Körpers sein Object bilden, das darin enthaltene Gemeinsame? Dieses lässt sich keiner Bestimmung an sich ansehen; erst, wenn uns die einzelnen Gegenstände besonders gegeben sind, können wir erkennen, was ihnen allen gemeinsam ist. Das Gemeinsame ist also erst das Resultat der Kenntniss des Einzelnen, und ohne diese ist die Erkenntniss des Gemeinsamen unmöglich. Nach Spinoza's Ansicht kann ferner auch das adäquat erkannt werden, was aus der Erkenntniss des Gemeinsamen folgt (E. II. 40). Dies hält Spinoza für selbstverständlich; doch spricht er sich nirgends näher darüber aus, worin dasjenige besteht, was

aus der Erkenntniss des Gemeinsamen abgeleitet werden kann. Es dürfte wol aber der Ansicht Spinoza's entsprechen, wenn wir in dem Ableiten adäquater Ideen aus der adäquaten Erkenntniss des Gemeinsamen nur das logische Folgern erblicken, und insofern räumen wir Spinoza ein, dass die Ideen, welche im Geiste aus den adäquaten Ideen folgen, auch adäquat sein müssen; Spinoza ist indessen im Irrthum, wenn er glaubt, durch rein logische Folgerungen das Gebiet der Vernunfterkenntniss zu erweitern, auf diese Weise allein neue Wahrheiten aufzudecken, aus gewissen obersten Principien die Erkenntniss des Wirklichen zu gewinnen; die logische Folgerung kann vielmehr nie zu einem Neuen führen, sondern bleibt innerhalb der Identität.

An die obige Ausführung über die adäquate Erkenntniss des Gemeinsamen knüpfen wir noch eine kurze Bemerkung über den wichtigsten der Grundbegriffe der Vernunft, nämlich die Idee Gottes. Da alles, was Gegenstand unserer Erkenntniss bildet, in Gott ist, weil er die immamente Ursache sowohl des Wesens als der Existenz aller Dinge ist, somit jedes Einzelding ohne Ausnahme gleichsam nur einen Theil des unendlichen Wesens Gottes darstellt, so ist uns mit der Erkenntniss eines endlichen Objectes jedesmal die Erkenntniss Gottes gegeben (E. II. 45) und zwar letztere Erkenntniss nothwendig adäquat (E. II. 46), weil das Wesen Gottes etwas ist, was alle Dinge mit einander gemein haben und was gleichmässig im Theil wie im Ganzen enthalten ist. Spinoza spricht hiermit die Möglichkeit aus, dass der endliche Verstand des Menschen im Stande sei, Gott oder das absolut Unendliche zu erkennen. Bekanntlich hat vor ihm Descartes diese Möglichkeit in Abrede gestellt und das Gleiche thun die meisten philosophischen Systeme nach Spinoza. Somit nimmt Spinoza unter den Philosophen der Neuzeit darin, dass er die Möglichkeit der Erkenntniss Gottes behauptet, eine ziemlich gesonderte Stellung ein. K. Fischer (Gesch. d. n. Phil. I. pag. 583—584) glaubt aber in dieser Behauptung einen Widerspruch in dem Spinoza'schen System selbst zu erblicken, indem er es für absurd hält, dass der endliche Geist, als endlicher Modus des Denkens, im Stande sein solle, Gott, als die Ursache des Causalnexus, in dem der menschliche Geist selbst nur ein Glied bildet, sich zum Object des Erkennens zu setzen. Dieser Einwand dürfte jedoch nicht stichhaltig sein; vielmehr kann man in dem Sinne, in welchem Spinoza die Möglichkeit der Erkenntniss Gottes behauptet, ihm wol Recht geben. In seinem 60. Briefe sagt ja Spinoza aus-

drücklich: „Der menschliche Geist kann sich Gott nicht zum Object setzen und sich von ihm eine so klare bildliche Vorstellung, wie etwa von einem Dreieck machen, sondern er kann ihn nur denkend erfassen"; und an derselben Stelle sagt Spinoza: „ich erkenne nicht Gott durchaus, sondern ich kenne nur einige seiner Attribute, nicht alle und nicht einmal den grössten Theil." Halten wir auch noch das fest, dass der Gott Spinoza's durchaus verschieden ist von dem Gotte der Religion, so werden wir es durchaus nicht auffallend finden, dass Spinoza etwas für möglich halten konnte, was den meisten Philosophen der Neuzeit für unmöglich schien. Wir hätten gegen die Ansicht Spinoza's nur denselben Einwand zu erheben, den wir schon bei der Besprechung der Erkenntniss des Gemeinsamen überhaupt geltend machten, nämlich, dass eine adäquate Erkenntniss des Gemeinsamen, unter die auch die Idee Gottes als oberster Grundbegriff der Vernunft fällt, im Sinne Spinoza's unmöglich ist. —

Von dem Satze aus, dass die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes eine der Grundideen der Vernunft sei, begreifen wir nun auch eine andere characteristische Eigenthümlichkeit der zweiten Erkenntnissform, nämlich die, (E. II. 44) dass es in der Natur der Vernunft liege, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten. Nothwendig darum, weil wir durch die Vernunft in den Dingen die Natur Gottes, sei es als Attribut des Denkens, sei es als das der Ausdehnung erkennen, diese Natur aber eine nothwendige und nicht eine zufällige ist. Weil dieselbe Natur auch keinem Wechsel unterworfen, sondern ewig ist, deshalb und nur insofern erkennen wir durch die Vernunft die Dinge unter der Form der Ewigkeit (E. II. 44 Zus. 2). Es ist aber wohl zu beachten, dass diese Form der Ewigkeit bei der Vernunfterkenntniss nur eine beschränkte ist; nicht jedes einzelne Ding als solches schaut der menschliche Geist mittelst der Vernunft unter der Form der Ewigkeit, sondern nur das Gemeinsame der Dinge, sofern er es nach seinem Gegründetsein in der ewigen Natur Gottes begreift. Spinoza betont dies ausdrücklich, wenn er von der Vernunft sagt, in ihrer Natur liege es, die Dinge sub quadam aeternitatis specie aufzufassen. Gegen diese Lehre Spinoza's lässt sich nichts einwenden, weil sie nur eine consequente Folge davon ist, dass die Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes das gesammte Gebiet der Vernunfterkenntniss beherrscht. —

Dasjenige aber, was der menschliche Geist unter einer gewissen

Form der Ewigkeit betrachtet, ist nach Spinoza nichts Anderes, als das Wesen der Dinge; denn in E. V. 29 heisst es: „Was irgend der Geist unter der Form der Ewigkeit erkennt, das erkennt er nicht daraus, dass er die gegenwärtige Existenz seines Körpers, wie sie in Wirklichkeit ist, begreift, sondern daraus, dass er das Wesen seines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.“ Also nicht der zeitliche, endliche Zustand der Dinge bildet das Object der Vernunfterkenntniss, sondern das Wesen derselben. Der obige Satz spricht es freilich nur für den Fall aus, wenn der menschliche Körper Object der Erkenntniss ist; nun ist aber der Inhalt der Vernunfterkenntniss nur das allen oder mehreren Dingen mit dem menschlichen Individuum Gemeinsame, folglich kann auch dieses nur, soweit es sich um die Vernunfterkenntniss handelt, das Wesen der Dinge ausmachen, und weil dieses Wesen etwas ist, was die äusseren Körper mit dem menschlichen Körper gemein haben, nach dem obigen Satze aber durch die Vernunft das Wesen des menschlichen Körpers erkannt wird, deshalb muss auch bei allen übrigen Körpern das, was an ihnen Object der Vernunft ist, nicht ihrem vom Wesen verschiedenen, endlichen Zustande, sondern eben ihrem Wesen angehören. Sowie aber es nicht zur Natur der Vernunft gehört, die Dinge unter der Form der Ewigkeit schlechthin zu betrachten, ebensowenig gehört es dazu, das ganze Wesen jedes Einzeldinges zu erkennen. Die Erkenntniss der zweiten Form begreift die Wesenheiten der Dinge nur in ihren einzelnen, ihnen mit dem menschlichen Individuum gemeinsamen Eigenschaften oder in denjenigen einzelnen Zügen, welche sie mit dem Wesen des Menschen gemein haben; deshalb heisst auch diese Erkenntniss eine allgemeine; die Wahrheiten, welche sie gibt, werden allgemeine Begriffe genannt; denn das, was allen gemeinsam ist, macht das Wesen keines Einzeldinges aus, und auch diejenigen Eigenschaften, welche der Mensch mit anderen Dingen, resp. der menschliche Körper mit anderen Körpern gemein hat, sind ja dem Wesen des Menschen und seines Körpers nicht ausschliesslich zugehörig, noch auch den Wesenheiten jener anderen Dinge und Körper. —

Aus unseren bisherigen Untersuchungen über die zweite Erkenntnissform ergibt sich, wenn wir daraus das Resultat ziehen, dass wir durch dieselbe das allen Dingen, resp. das mehreren Körpern mit dem menschlichen Körper Gemeinsame und damit zugleich einen Theil des Wesens der Dinge adäquat und unter einer gewissen Form der Ewigkeit begreifen. Was sonst noch über diese

Erkenntnissform zu sagen ist, behalten wir uns vor, am Schlusse unserer nunmehr folgenden Betrachtung über die dritte Erkenntnissform gelegentlich anzuführen.

Bei weitem höher als die beiden bisher besprochenen Erkenntnissformen steht die dritte Erkenntnissform, welche Spinoza die intuitive Erkenntniss nennt, weil sich dieselbe ohne logische Schlussfolgerung durch unmittelbare, zwingende innere Gewissheit dem Menschen kund gibt (E. II. 40. Schol. 2. Beispiel). Mit dieser characteristischen Eigenthümlichkeit der dritten Erkenntnissform, nämlich der Unmittelbarkeit des Erkennens steht scheinbar im Widerspruch die Definition, welche Spinoza für die intuitive Erkenntniss gibt in dem Satze (E. II. 40. Schol. 2): „Die dritte Form der Erkenntniss schreitet von der adäquaten Vorstellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes zu der adäquaten Erkenntniss der Dinge fort.“ Gemäss dieser Definition soll man von gewissen höchsten Begriffen aus auf synthetischem Wege zur Erkenntniss des Wesens der Einzeldinge gelangen. Scheinbar nur ist dieser Widerspruch, denn in Wirklichkeit drückt sowohl die Definition als auch die Benennung der dritten Erkenntnissform, wenn auch nicht eine jede für sich vollständig, so doch zum Theil das Wesen derselben aus, in der Weise nämlich, dass nur beide zusammen die Natur dieser Erkenntnissform erschöpfend bestimmen. Die Benennung und Definition der dritten Erkenntnissform widersprechen sich nicht, sondern ergänzen einander. Das, was eine jede für die dritte Erkenntnissform beansprucht, einerseits die Unmittelbarkeit, andererseits eine gewisse Vermittelung, ist, wenn man diese Erkenntnissform im Sinne Spinoza's auffasst, in ihr vorhanden. Inwiefern nämlich der menschliche Geist sich als einen Theil des göttlichen Verstandes begreift und eben dadurch eine unmittelbare Kenntniss Gottes erlangt, inwiefern er nicht nöthig hat, die endlichen Dinge aus anderen endlichen Dingen durch Vernunftschlüsse kennen zu lernen, insofern ist die dritte Erkenntnissform eine unmittelbare Erkenntniss. Inwiefern wir aber die endlichen Einzeldinge nicht anders wahrhaft erkennen, als dadurch, dass wir ihr Wesen mit dem göttlichen Wesen identificiren, inwiefern wir nicht eher eine Kenntniss der Dinge erlangen, als bis wir eingesehen haben, dass ihr Wesen nur mit und in dem Wesen Gottes gegeben sei, insofern ist in der dritten Erkenntnissform eine mittelbare Erkenntniss enthalten. Wenn aber der oben erwähnte Widerspruch

als nicht vorhanden sich nachweisen lässt, so kann man sich doch andererseits nicht verhehlen, dass sowohl die Bezeichnung als auch die Definition der dritten Erkenntnissform mangelhaft, vor allem aber nichts weniger als klar ist. Der Grund dieser auffallenden Unklarheit bei Spinoza liegt darin, dass er nach einer Erkenntniss suchte, welche die Mängel der beiden ersten ausschliesst, dagegen ihre Vorzüge in sich vereinigt, d. h. nach einer solchen, welche zugleich die rein physiologischen Processe des Wahrnehmens und die logische Thätigkeit des Denkens in sich verbindet, bei der das Einzelne in dem Allgemeinen und das Allgemeine in dem Einzelnen erkannt wird. Eine derartige Combination widerspricht jedoch der Natur beider Erkenntnissformen, was von Spinoza nicht beachtet worden ist. —

Gemäss der Definition ist die dritte Erkenntnissform gegründet auf die Erkenntniss einiger Attribute Gottes. Zu den letzteren gelangt aber der menschliche Geist, wie wir gesehen haben, vermittelst der zweiten Erkenntnissform; somit ist die dritte Erkenntnissform von der zweiten ihrem Ursprunge nach abhängig. Diese Abhängigkeit hat denn auch Spinoza mehrfach hervorgehoben, so in E. II. 47. Schol., worin er aus den Sätzen über die Vernunfterkenntniss folgert: „Wir sehen hieraus, dass Gottes unendliches Wesen und seine Ewigkeit allen bekannt ist; da aber alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird. so folgt, dass wir aus dieser Erkenntniss sehr viele adäquate Erkenntnisse und sogar jene dritte Erkenntnissweise bilden können.“ Also von der adäquaten Erkenntniss Gottes aus gelangen wir zu der intuitiven Erkenntniss aller Dinge. Spinoza drückt diese Genesis auch noch anders aus, nämlich durch den Satz (E. V. 31): „Die Erkenntniss der dritten Stufe hängt ab von dem Geiste, als ihrer eigentlichen Ursache, sofern der Geist selbst ewig ist“; im Grunde besagt aber dieser Satz nichts anderes, als dass die intuitive Erkenntniss von der adäquaten Idee Gottes ausgeht; denn letztere erlangt ja der menschliche Geist dadurch, dass er seinen eigenen Körper als nothwendig folgend aus dem Wesen Gottes, unter der Form der Ewigkeit betrachtet, d. h. dass er selbst ewig ist. Nachdem aber einmal Gott mittelst der Vernunft erkannt ist, hängt die intuitive Erkenntniss als solche in keiner Weise mehr von der Vernunfterkenntniss ab. Von da ab ist sie von der letzteren in mehr als einer Hinsicht verschieden. Durch sie betrachtet der Geist die Dinge nicht in ihrer Gesammtheit, sucht nicht durch Vergleichen, Unterscheiden und Trennen die

allen resp. mehreren Dingen gemeinsamen Eigenschaften auf, sondern gelangt zur adäquaten Erkentniss jedes Einzeldinges als solchen. Adäquat muss diese Erkenntniss sein lediglich darum, weil die Idee Gottes, die Ursache derselben, im menschlichen Geiste adäquat enthalten ist. Dasjenige aber, was der Geist mittelst der intuitiven Erkenntniss adäquat begreift, sind nicht die endlichen Zustände der Dinge, sondern ihr wahres, sich ewig gleich bleibendes Wesen; es ist aber auch nicht ein gewisser Theil des Wesens, derjenige nämlich, welcher allen resp. mehreren Dingen und Bestandtheilen gleichmässig zukommt und nicht das Wesen eines Einzeldinges ausmacht, vielmehr schaut der Geist bei der intuitiven Erkenntniss das Wesen jedes Einzeldinges als solchen, er schaut alle einzelnen Züge und Eigenschaften dieses Wesens zusammen, in der Einheit, welche sie in diesem Wesen bilden, und dieses Wesen eines jeden Einzeldinges schaut er an als in dem ewigen Wesen Gottes mit ewiger Nothwendigkeit gegründet. Eben darum ist die dritte Erkenntnissform weit mächtiger als die zweite, wie dies Spinoza selbst hervorhebt, wenn er (E. V. 36, Schol.) sagt: „Ich wollte zeigen, wie viel jene Erkenntniss der Einzeldinge, welche ich die intuitive genannt habe, vermag und die Erkenntniss des Allgemeinen überwiegt, welche ich die der zweiten Stufe nannte; denn obgleich ich im Allgemeinen gezeigt habe, dass alles nach seinem Wesen und nach seiner Existenz von Gott abhängt, so ist doch jener Beweis für unseren Verstand nicht so überzeugend, als wenn dies aus dem Wesen jedes Einzeldinges selbst unmittelbar geschlossen wird.“ Weil in der dritten Erkenntnissform das volle Wesen jedes Einzeldinges als aus dem unendlichen ewigen Wesen Gottes mit Nothwendigkeit folgend erkannt wird, deswegen sagt auch Spinoza, der menschliche Geist betrachte die Dinge bei der intuitiven Erkenntniss sub specie aeternitatis schlechtweg, nicht aber sub quadam specie aeternitatis, wie dies bei der Vernunfterkenntniss der Fall ist. --

Soviel über die intuitive Erkenntniss, soweit sie sich von der Vernunfterkenntniss wesentlich unterscheidet. Eine weitere Discussion derselben könnte sich nur in Vermuthungen bewegen, die wol als solche nicht immer die wahre Ansicht Spinoza's wiedergeben würden. Denn, wenn wir auch nicht daran zweifeln, dass Spinoza selbst eine ganz klare Vorstellung von der intuitiven Erkenntniss gehabt haben mag, so lässt sich doch nicht läugnen, dass er sich über die dritte Erkenntnissform nicht so präcis und bestimmt ausgesprochen hat, wie über die beiden vorhergegangenen, und dass

es daher auch unmöglich ist, aus den verhältnissmässig spärlichen und ziemlich dunklen Angaben Spinoza's das eigentliche Wesen der intuitiven Erkenntniss vollkommen kennen zu lernen.

Es bleibt uns noch übrig, die gemeinsamen Characterzüge der zweiten und dritten Erkenntnissform zu besprechen. Schon aus dem, was bisher über eine jede gesagt worden ist, ergibt sich, dass zwischen diesen beiden Erkenntnissformen eine grosse Aehnlichkeit besteht. Gilt es doch von beiden, wenn auch in verschiedenem Sinne, dass sie zur Grundlage die Idee Gottes haben, dass sie ihre Objecte als nothwendig setzen und unter einer Form der Ewigkeit betrachten, dass sie zur Kenntniss des Wesens der Dinge führen. An diese characteristischen Merkmale schliessen sich aber auch noch andere an, welche in ein und demselben Sinne sowohl der Vernunft- als auch der intuitiven Erkenntniss eigen sind. Spinoza hat denn auch wegen der nahen Verwandtschaft dieser beiden Erkenntnissformen den Complex der zu denselben gehörenden Ideen den Verstand (intellectus) des Menschen genannt und letzteren der Imagination, als dem Inbegriff aller inadäquaten Ideen entgegengestellt. — Als ein gemeinsamer Vorzug der zweiten und dritten Erkenntnissform im Gegensatz gegen die erste ist zunächst zu erwähnen, dass jene eine wahre Erkenntniss der Dinge liefern, während die Imagination die einzige Quelle des Irrthums ist. Durch jene werden die Dinge so erkannt, wie sie in Wirklichkeit sind; dies ergibt sich für Spinoza einfach daraus, dass die Ideen der Vernunft- und intuitiven Erkenntniss adäquat sind. Für ihn beruht die Wahrheit nicht so sehr auf der Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande, als vielmehr auf dem logischen Abfliessen der Folgen aus ihrem Grunde. Nach Spinoza kann aus einem Wissen ein anderes oder neues Wissen durch logisches Schliessen abgeleitet werden, und nur ein so gewonnenes Wissen ist ihm das wahre. Spinoza begeht dadurch den Fehler, dass er die logischen Begriffe des Grundes und der Folge den metaphysischen Begriffen der Ursache und Wirkung gleichsetzt; er ist insofern ein ausgesprochener Rationalist, dem jedes Recurriren auf die Erfahrung als überflüssig erscheint. Da wir nun aber an der Ueberzeugung festhalten, dass ein objectiv wahres Wissen auf blos deductivem Wege mit Ausschluss der Induction unmöglich zu erlangen sei, so können wir auch der Ansicht Spinoza's nicht beipflichten, dass die Erkenntniss der zweiten und dritten Form nur aus dem Grunde wahr sei, weil alle ihre Ideen adäquat sind.

Die zweite und dritte Erkenntnissform stimmen ferner darin überein, dass bei ihnen der menschliche Geist auch das sichere Bewusstsein von der wahren Erkenntniss hat. „Wer eine wahre Idee hat, sagt Spinoza, der weiss zugleich, dass er eine wahre Idee hat und kann über die Wahrheit derselben nicht im Zweifel sein" (E. II. 43). Für Spinoza bedarf es demnach keines besonderen Kriteriums der Gewissheit, letztere fällt vielmehr mit der Wahrheit des Erkennens zusammen. Spinoza leitet diese Behauptung wiederum aus dem Adäquatsein der Ideen ab; nach ihm sind die Ideen von adäquaten Ideen oder das Selbstbewusstsein, soweit es sich auf adäquate Ideen bezieht, ebenfalls adäquat, d. h. der menschliche Geist ist sich klar und vollkommen bewusst, dass die Ideen, welche er mittelst der zweiten oder dritten Erkenntnissform erlangt hat, adäquat und als solche zugleich wahr seien. Auch mit dieser Deduction Spinoza's können wir uns nicht einverstanden erklären; denn aus ihr ergibt sich, dass das Kriterium der Gewissheit nur in der subjectiven Ueberzeugung, dass die Idee wahr sei, liege, während wir an der Meinung festhalten, dass der Grund der Gewissheit in die objective Klarheit zu setzen sei, welche aus der erkannten Sache hervor- und dem Denkgeiste einleuchtet. Lehrt uns ja doch die Erfahrung, dass die Menschen vieles für wahr halten und sich seiner Wahrheit bewusst sind, was dennoch falsch ist.

Daraus, dass die Erkenntniss der zweiten und dritten Form wahr ist, erklärt sich unmittelbar ein anderes gemeinsames Merkmal jener Erkenntnissformen, das nämlich, dass die zu denselben gehörenden Ideen bei allen Erkenntnisssubjecten identisch sind. Es kann ja nur eine einzige Wahrheit geben, alle wahren Erkenntnisse müssen daher auch immer und überall dieselben sein. Zudem fehlt ja bei der intellectuellen Erkenntniss jenes Moment, welches, wie bei der Imagination, die individuelle Verschiedenheit der Ideen verursacht, nämlich die Abhängigkeit der Vorstellungen einerseits von der verschiedenen Beschaffenheit der menschlichen Körper, andererseits von der durch die besondere Stellung eines Jeden im Naturzusammenhange bedingten Mannigfaltigkeit der Einwirkungen von aussen. Eine solche Abhängigkeit der Vorstellungen ist nur der Imagination eigenthümlich, nicht aber der Vernunft- und intellectuellen Erkenntniss, welche letztere das ewige, stets und überall sich gleich bleibende Wesen der Dinge zum Objecte haben, das, wenn es adäquat und wahr erkannt wird, nur auf eine Weise und

deshalb von allen Erkenntnisssubjecten auf gleiche Weise erkannt werden kann.

Die zweite und dritte Erkenntnissform stimmen endlich darin überein und unterscheiden sich dadurch von der Imagination, dass die zu ihnen gehörenden adäquaten Ideen ewig sind und auch nach dem Aufhören des menschlichen Körpers fortbestehen; sie sind ewige modi des Denkens, welche das ewige Wesen des menschlichen Geistes ausmachen. Indem Spinoza die Ewigkeit der adäquaten Ideen behauptet, spricht er damit auch die Thatsache aus, dass ein Theil des menschlichen Geistes unvergänglich ist; denn nach Spinoza ist der menschliche Geist nichts anderes als der Inbegriff aller inadäquaten und adäquaten Ideen, welche sich in demselben Subject vorfinden. Während nur derjenige Theil des menschlichen Geistes, welcher aus inadäquaten Ideen besteht, mit dem Aufhören des menschlichen Körpers vergeht, bleibt der andere Theil, welcher die adäquaten Ideen umfasst, fortbestehen. Mehrere darauf bezügliche Sätze der Ethik Spinoza's sprechen die partielle Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes geradezu aus, so (E. V. 23): „Der menschliche Geist kann nicht mit seinem Körper vollständig zerstört werden, sondern etwas von ihm bleibt zurück, das ewig ist"; oder (E. V. 38): „Je mehr Dinge der Geist mittelst der Erkenntniss der zweiten und dritten Form versteht, ein desto grösserer Theil von ihm bleibt übrig bei der Zerstörung des Körpers und wird von derselben nicht berührt." Wenngleich nun diese und ähnliche Sätze sich in dem Systeme Spinoza's nothwendig ergeben mussten, so enthalten sie doch manches Bedenkliche. So hätte Spinoza, wenn er consequent sein wollte, auch eine partielle Unvergänglichkeit des menschlichen Körpers behaupten müssen; denn allen, auch den adäquaten Ideen entspricht nach Spinoza ein bestimmter modus der Ausdehnung derart, dass Idee und deren Object ein und dasselbe sind. Wenn nun die adäquaten Ideen des menschlichen Geistes ewig sind, so muss es auch der diesen Ideen entsprechende Theil des menschlichen Körpers sein, da eine Idee für sich allein ohne ein entsprechendes Object nicht bestehen kann. Spinoza hat jedoch diese Unsterblichkeit des menschlichen Körpers nicht ausgesprochen. Wenn ferner die adäquaten Ideen im menschlichen Geiste ewig sein sollen, so müssten sie auch schon vor dem zeitlichen Dasein des menschlichen Körpers bestanden haben, der menschliche Geist müsste auch daher schon vor der Existenz seines



Körpers sich seiner bewusst sein. Die Unmöglichkeit hiervon räumt Spinoza (E. V. 23. Schol.) selbst ein, weiss aber den Widerspruch nicht anders zu lösen, als dass er schlechtweg behauptet, wir wüssten, dass unsere Seele, insoweit sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit enthält, ewig sei, und dass diese ihre Existenz durch die Zeit nicht erklärt und durch die Dauer nicht erläutert werden könne. Endlich ist es auch unmöglich, die Frage definitiv zu beantworten, ob Spinoza eine persönliche Unsterblichkeit behauptet oder nicht. v. Kirchmann z. B. entscheidet sich (Erläut. 25 zu E. V. 22 u. 23) für das letztere, und gegen die Gründe, die er dafür beibringt, lässt sich kaum etwas einwenden. Indess scheint v. Kirchmann mehrere Sätze in dem Systeme Spinoza's, namentlich diejenigen, welche von der idea ideae handeln und welche für das gerade Gegentheil seiner Auffassung sprechen, nicht beachtet zu haben. Diese Sätze lassen wenigstens keinen Zweifel darüber aufkommen, dass Spinoza demjenigen Theile des menschlichen Geistes, welcher nach der Zerstörung des Körpers und dem Aufhören der inadäquaten Ideen als ein ewiger modus des Denkens fortbestehen soll, ein persönliches Selbstbewusstsein vindicirt. Welche Auffassung nun die richtige ist und mit welchem Rechte überhaupt Spinoza die Ewigkeit der adäquaten Ideen und somit die partielle Unsterblichkeit der Seele behaupten konnte, das zu untersuchen, wäre hier nicht mehr angebracht, weil diese Frage schon in das Gebiet der Metaphysik und nicht der Erkenntnisstheorie, mit der wir es hier hauptsächlich zu thun haben, gehört.

Das bisher Gesagte dürfte schon ausreichen, um das eigenthümliche Wesen der drei von Spinoza unterschiedenen Erkenntnissformen, ihr gegenseitiges Verhältniss und die Bedeutung einer jeden innerhalb der Erkenntnisslehre Spinoza's richtig zu verstehen. Eine weitere Discussion über diese Erkenntnissformen, namentlich über ihr Verhältniss zu den menschlichen Strebungs- und Gefühlszuständen und über ihre Bedeutung für das sittliche Verhalten des Menschen würde freilich geeignet sein, uns auch die ausserordentliche Tragweite der Erkenntnisslehre, ihre hervorragende Stellung in dem phylosophischen Systeme Spinoza's begreiflich zu machen, kann aber mit Rücksicht auf die der vorliegenden Abhandlung von vornherein gesteckten Grenzen hier nicht geführt werden und dürfte eher ein angemessenes Thema für eine besondere Arbeit abgeben. Wenn wir nun zum Schluss nach dem wissenschaftlichen Werth der Lehre Spinoza's über die drei Erkenntnissformen fragen, so müssen

wir einerseits anerkennen, dass Spinoza in consequenterer Weise als sein Vorgänger Descartes und seine Zeitgenossen Geulinx und Malebranche die metaphysischen Principien, mit deren Aufstellung alle ihre Philosophie beginnen, auf die Erkenntnisslehre angewandt hat; die besondere Eigenthümlichkeit seiner Erkenntnissformen ist durch seine metaphysischen Begriffe: Substanz, Attribut und Modus wesentlich bedingt. Andererseits aber müssen wir uns sagen, dass die Erkenntnissformen Spinoza's nicht ausreichen, um alles Wissen, dessen der menschliche Geist fähig ist, aus ihnen zu erklären, ja dass selbst die Erkenntnisse, die Spinoza aus ihnen herleiten will, mehr oder weniger problematischer Natur sind. Diese Unvollkommenheit hat ihren Grund einmal darin, dass Spinoza es verschmäht hat, auch die Erfahrung als wesentliche Quelle unseres Wissens gelten zu lassen, dass er bei seinen Untersuchungen über das menschliche Erkennen nicht von der Beobachtung des Einzelnen ausgegangen ist, dass er vielmehr nur darauf bedacht war, die Vorgänge des Erkennens in möglichste Uebereinstimmung mit seinen metaphysischen Principien zu bringen und daher nur letztere zur Norm für seine erkenntnisstheoretischen Grund- und Lehrsätze gemacht hat. Dann aber mag wohl auch der Umstand, dass Spinoza's Erkenntnisslehre nicht sich selbst Zweck war, sondern gänzlich im Dienste der Ethik stand, jene Unvollkommenheit zum Theil verschuldet haben; zwar hat Spinoza in der intuitiven Erkenntniss das Mittel gefunden, mit Hilfe dessen das einzige wahre Gut, die geistige Vereinigung des Menschen mit der gesammten Natur und damit die Liebe zu Gott ausschliesslich zu erlangen sei, jedoch nicht, ohne sich mancher Inconsequenz schuldig gemacht, ohne sich manchmal mit Erfahrungsthatsachen in directen Widerspruch gesetzt zu haben.

Lebenslauf.

Der Verfasser, geboren den 3. April 1852 zu Hultschin in Schlesien, katholischer Confession, besuchte seit Michaelis 1865 durch 7 Jahre das Gymnasium zu Leobschütz, bezog alsdann nach bestandenem Abiturientenexamen die Universität zu Breslau, studirte dort durch 4 Semester Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften, setzte alsdann seine Studien auf der Universität zu Berlin fort und absolvirte daselbst im Februar 1878 das examen pro facultate docendi. Seine Lehrer waren in Breslau: Bachmann, Elvenich, Galle, Grube, O. E. Mayer, Rosanes, Schroeter; in Berlin: Braun, Frobenius, Harms, Helmholtz, Hofmann, Kummer, Wangerin, Weierstrass, Zeller. Von Ostern bis Michaelis fungirte er als Probe-Candidat und gleichzeitig als Hilfslehrer an der Realschule I. O. in Tarnowitz O.-Schles., sodann in gleicher Eigenschaft am Königlichen Matthias-Gymnasium zu Breslau, woselbst er gleichzeitig Mitglied des Königlichen pädagogischen Seminars war. Nach Absolvirung des Probejahres wurde er Ostern 1879 nach Namslau an die neu errichtete Höhere Simultan-Knabenschule als ordentlicher Lehrer berufen und ist gegenwärtig noch an dieser Anstalt beschäftigt.

BEITRÄGE

ZU EINER

MONISTISCHEN ERKENNTNISSTHEORIE.

VON

Dr. ANT. v. LECLAIR.

BRESLAU.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER.
1882.

BEITRÄGE

ZU EINER

MONISTISCHEN ERKENNTNISSTHEORIE.

VON

Dr. ANT: v. LECLAIR.

BRESLAU.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER.
1882.

Inhaltsübersicht.





I.

Wenn die Ueberschrift „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie“ ankündigt, so bedarf zunächst das Attribut „monistisch“ einer Erläuterung. Es ist in der Überschrift keineswegs eine Erkenntnisstheorie gemeint, die sich organisch in ein monistisch-metaphysisches System eingliedert.

Jegliche Metaphysik entspringt aus dem Glauben an die Möglichkeit der Erkenntniss eines Realen, dessen Realität sich keineswegs in der Realität des Erkenntnissinhaltes und Erkenntnissactes erschöpft, das vielmehr dem Erkenntnissacte in der Weise gegenüberstehend gedacht — ich betone schon jetzt: gedacht — wird, dass es für dasselbe ganz zufällig und gleichgültig und ohne jeden Einfluss auf seine Existenzweise ist, ob seine Wesenheit in einem Erkenntnissacte als Erkenntnissinhalt erscheint oder nicht erscheint. Das Erkennen und überhaupt alles, was innerhalb eines menschlichen Bewusstseins vorkommt und vorgeht, gilt dem Metaphysiker lediglich als ein Ausschnitt aus der Gesammtheit des Seienden und Geschehenden. In den allermeisten Fällen wird den Thatbeständen des psychischen Lebens mit ihren psychomechanischen und logischen Bewegungsgesetzen das äussere, Raum und Zeit erfüllende Naturgeschehen mit seinen toto genere verschiedenen mathematisch-mechanischen Gesetzen gegenübergestellt als ohneweiters verständlicher und genügend legitimirter realer Gegensatz. Mit erweiterter Geltungssphäre prägt sich dieser Gegensatz in der Antithese von Denken und Sein aus, welche deutlich genug zu erkennen gibt, dass sie stark zu der Auffassung hinneigt, dass das Sein, d. i. das sog. wahre, echte, solide Sein oder die Wirklichkeit kein Denken ist und das Denken kein Sein, wenigstens kein solches Sein, sondern eine flüchtigere, vergänglichere Species von Sein

oder Seiendem darstelle.*) Dieser Gegensatz, dessen Wurzeln im naiven Bewusstseinszustand zu suchen sind, dient der Metaphysik als Ausgangspunkt; sie fasst es als ein ernsthaftes Problem auf zu fragen, wie nun durch das Denken das Sein erfasst werden könne, wie der erkennende Geist die Natur in seine Actionen aufnehmen, die Natur sich assimiliren könne, wie er seine Begriffe in Uebereinstimmung mit den „wirklichen" Dingen bringen könne. Man konnte sich nämlich der Thatsache füglich nicht verschliessen, dass das Seelenleben selbst unmittelbar alle jene Data bot, die unsere Kenntniss des Kosmos ausmachen. Anstatt nun aber diese Thatsache zur genaueren Untersuchung des landläufigen Gegensatzes auszubeuten und auszudeuten, hielt man ihn kritiklos in dem Sinne fest, dass Denken und Sein, Geist und Natur specifisch verschiedene Arten von Seiendem darstellen.

Dabei übersah man freilich das Missliche, dass diese Disparatheit vom Boden des einen dieser Gegensätze selbst aus constatirt wurde. Mochte man auch nie so naiv gewesen sein, zu wähnen, dass man als metaphysischer Philosoph mit seiner Reflexion den beiden beurteilten Objecten als ein Drittes gegenüberstehe, das weder in das Gebiet des Erkennens noch in das des Seins falle, so verstand man dennoch und versteht man noch jetzt fast allgemein unter „Wirklichkeit" bloss den Inbegriff jenes Seienden, das man jenseits alles Erkennens und in völliger Unabhängigkeit von demselben setzt, selbstverständlich aber denkend setzt. Erfolgt etwa der Einwurf, dass jede solche Aufstellung doch wohl im Bereiche und mittelst des Erkennens sich vollziehe, so wird man dies zugeben, aber zugleich zu bedenken geben, dass das Erkennen über sein Bereich eben hinauszugreifen vermöge. Sollte nun aber von einem vorwitzigen Zweifler der weitere Einwand gewagt werden, auf welche Gründe sich diese Annahme stütze und wie sie sich vor dem Forum der Logik rechtfertigen lasse, dann muss sich die Verlegenheit des Metaphysikers hinter leere Redensarten flüchten,

*) Man vergleiche aus allerneuester Zeit z. B. W. Wundt, Erkenntnisslehre (Stuttgart 1880) p. 5 fg. u. öfters. — H. Lotze, Metaphysik (Leipzig 1879) p. 14, 70, 93, 195, 202, 218 u. öft. — Ed. Zeller, Vortr. u. Abhandlungen. II. S. (Leipzig 1877) N. XIV u. XV, zumal p. 480 u. 491—499. — Al. Riehl, Der philosoph. Kriticismus. II. Bd. I. Th. (Leipzig 1879) p. 8, 12, 18 ffg., 194, 275.

die entweder das zu Beweisende immer schon voraussetzen oder, zu exoterischen Auskunftsmitteln greifend, mit den Schlagworten „destructive Negation,“ „steriler Skepticismus,“ „erkenntnisstheoretischer Illusionismus“ oder gar „Nihilismus“ um sich werfen.

Lassen wir demnach den Metaphysiker gewähren: er bietet uns ein ganz artiges Schauspiel. Seine Ueberzeugung, dass das Erkennen über sich selbst hinausführe, lockt ihn in's Transcendente, dort findet er den Boden für seine Wissenschaft, die uns über das „wahrhaft“ Seiende aufklären soll. Er weiss uns dasjenige aufzuzeigen, was Anspruch habe auf das Prädicat des *wirklichen* Seins und Geschehens, und ebenso zeigt er uns, wie und an welchem Punkte jenes besondere Geschehen hervorbreche oder zu Stande komme, das man als Erkennen oder Selbstbewusstsein oder geistiges Leben u. ä. bezeichnet. Allen Ernstes wird uns zugemuthet, diese Aufklärungeu als eine theoretisch werthvolle Bereicherung unserer Welterkenntniss anzusehen! Und dabei fühlt man sich bezüglich seiner Methode und seiner Resultate so sicher, dass man ganz unbefangen — sogar mit Vorliebe — Redewendungen gebraucht, wie: x ist zu *denken* als A B C; y kann nicht anders *gefasst* werden (oder *vorgestellt* werden) denn als M N O; unter z *verstehe* ich D E F u. dgl. m. Es wäre eine ebenso kurze als drastische Art von Widerlegung einer transcendenten Metaphysik, wenn man sich darauf beschränkte, in der bezüglichen Darstellung alle jene den Erkenntnissact als solchen bezeichnenden Redewendungen augenfällig zu unterstreichen. Dadurch würden alle derartigen scheinwissenschaftlichen Aufstellungen als das gekennzeichnet, was sie in der That sind und jederzeit sein müssen: als mehr oder weniger phantasiemässige Gedankenproducte.

Soviel über das allgemeine Verfahren der transcendenten Metaphysik. Jetzt wollen wir noch den *metaphysischen Monismus* etwas näher ins Auge fassen. Das Wesen desselben besteht darin, dass das Prädicat des wirklichen Seins einem einzigen allumfassenden Realen oder einer Vielheit gleichartiger Realen zugeschrieben wird, deren Wesen so beschaffen ist, dass durch sie, durch ihre Bethätigungen und Wechselwirkungen die ganze Mannigfaltigkeit der „inneren“ und „äusseren“ Erfahrung gleichmässig erklärt, beziehungsweise aus ihnen abgeleitet werden kann. Dieses ens realissimum ermöglicht die Versöhnung des oben berührten Gegensatzes von Denken und Sein, Natur und

Geist, — es ermöglicht diese Vermittelung dadurch, dass sich diese beiden, einander allem Anscheine nach so schroff gegenüber stehenden Seinsgebiete als verschiedene „Seiten" oder „Wirkungs"weisen oder „Thätigkeiten" eines und desselben Realen herausstellen. Wir wiederholen, auch der metaphysische Monismus hält den aus naiven Denkstadien überkommenen Gegensatz fest, nur fixirt er ihn in dem einheitschaffenden Rahmen eines transcendenten Realen und proclamirt ihn so als Urthatsache, die sich jeder Discussion entzieht. Eine befriedigende Auflösung, resp. Aufhellung des fraglichen Gegensatzes liefert er so wenig, dass er vielmehr gerade der Richtung folgt, nach welcher das correcturbedürftige Glied desselben weist, und den Widersinn verdoppelt und verdreifacht, indem er die „wahre" Wirklichkeit einem Etwas vindicirt, dem nebst anderen Eigenschaften auch die eine inhärirt, dass aus ihm die Thatsachen des Bewusstseins als etwas Accidentielles hervorspringen können. Die fundamentale Schwierigkeit wird durch das allerdings radicale Mittel beseitigt oder vielmehr umgangen, dass man das nichtlegitimirte Gegensatzglied auf den Thron erhebt, seinem Correlatbegriff eine untergeordnete Stellung anweist und so sich selbst über die fragwürdige Natur des ersteren hinwegtäuscht.

Freilich muss der solchergestalt construirende Monist im Falle einer Reclamation, um sein πρῶτον ψεῦδος einigermassen gutzumachen, die Versicherung abgeben, dass die Bewusstseinsthatsachen die Fähigkeit haben, über ihr eigenes Bereich hinauszugreifen oder hinauszuweisen und von dem Baume zu erzählen, auf dem sie etwa die Rolle der Früchte spielen, während sich an demselben nebst ihnen noch Blätter, holzige Theile u. s. w. vorfinden. Wenn nun aber jemand nach der Legitimation jener Versicherung fragen wollte? Woher soll sie der Monist beschaffen? Es bleibt bei seiner Versicherung, seine aus subjectiver Ueberzeugung hervorgehende Versicherung ist das unterste Fundament seiner Metaphysik, die da bestimmt ist, das weitläufige Gebäude der Specialwissenschaften zu krönen und denselben jenen einheitlichen Abschluss zu verleihen, nach welchem jede einzelne in ihren obersten Begriffen hindrängt.

Die monistische Welterklärungstendenz hat sich historisch in verschiedenen Systemen und Systemversuchen ausgeprägt: man denke z. B. an Spinoza's Substanz, an Berkeley's Geisterwelt, an die rudimentär belebten Atome moderner Naturforscher-

Philosophen *) oder etwa auch an den gänzlich naiven und wohl schon fast völlig wieder verlassenen Kinderstandpunkt der materialistischen „Kraftstoffelei," der zwischen dem psychischen Phänomen (z. B. einem bestimmten Schmerz oder einer bestimmten Farbenwahrnehmung) und dem mit ihm parallel gehenden Gehirnnervenprocess nicht scharf zu unterscheiden weiss! Die so verschiedenartige Lösung bei gemeinsamer Lösungstendenz kann ebenso wenig Wunder nehmen als die Mannigfaltigkeit der metaphysischen Systemversuche überhaupt. Es wäre vielmehr ein erstaunliches Wunder, wenn es anders gekommen sein würde. Denn ist einmal auf Grund der oben hervorgehobenen Zuversicht der solide Boden der Erfahrung definitiv verlassen, so dass jegliches Correctiv und Regulativ des uns allen gemeinsamen Erfahrungsbereiches entfällt, so tritt offenbar die individuelle Phantasie in ihre Rechte ein und es entstehen ebenso viele „metempirische" Luftschlösser, als es original beanlagte und unternehmungslustige Baumeister gibt.

Man möchte nun freilich glauben, es gäbe in der That auch für alle philosophirenden Individuen ein gemeinsames Regulativ und Correctiv, nämlich die Denknormen der Logik und zwar vor allem die Regeln der Wissenschaftslehre. Logisch entwickelt zu sein — darauf erhebt allerdings jede metaphysische Lehre ausdrücklich Anspruch. Mit diesem logischen Zwang kann es jedoch nicht sonderlich gut bestellt sein, da ja doch der Metaphysiker E die Systeme A, B, C, D für unannehmbar erklärt, während sofort ein F auftritt, der versichern zu müssen glaubt, dass mit E nichts anzufangen sei; indessen auch F findet früher oder später seinen Meister in G u. s. w. u. s. w. So geht es nun schon seit Thales von Milet, seit mehr als dritthalb Jahrtausenden. Die Folgen dieser Erscheinung konnten nicht ausbleiben: in dem Maasse, als die organische Entwickelung der Specialwissenschaften den augenscheinlichen Beweis lieferte, dass es auf den verschiedensten Thatsachengebieten Wissenschaft gebe, die, durch gemeinsame Denkarbeit errungen, auch ein unverlierbares

---

*) Vgl. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik (Prag 1879), S. 136; ferner E. Häckel, Die Perigenesis der Plastidule oder die Wellenzeugung der Lebenstheilchen. Ein Versuch zur mechanischen Erklärung der elementaren Lebensvorgänge. (Berlin 1876.) S. 38. 39.

Gemeingut aller Betheiligten und der nothwendige Ausgangspunkt für jede weitere Wissensförderung sei: in demselben Maasse stieg die Geringschätzung der Metaphysik, die bisher stets nur zu conträren, sich gegenseitig aufhebenden Lehrsystemen geführt hatte. Und da der Philosoph zu allermeist in der metaphysischen Fundamentirung den werthvollsten Theil und das oberste Ziel, gewissermassen die Quintessenz seiner Forschung erblickte, so gewann es eine gewisse Berechtigung, die Sache der Metaphysik mit der der Philosophie überhaupt zu identificiren. Man musste ihr die — sonst so deutlich zu Tage tretenden — Kriterien echter Wissenschaftlichkeit absprechen, man kehrte ihren Velleitäten, oft mit Verachtung, den Rücken. Wir sollten übrigens im Präsens sprechen. Denn dies ist der thatsächliche Zustand, der trotz philosophischer Allüren vereinzelter „Exacter" in der Gelehrtenrepublik augenblicklich noch vorherrscht, wenn man es auch nicht immer Wort haben will.

Dass man hiebei das Kind mit dem Bade ausschüttet, liegt an der Identification von philosophischer und metaphysischer Forschung. Vermeidet man dagegen dieselbe, dann ist Verwerfung der Metaphysik ganz wohl verträglich mit Beibehaltung der Philosophie, wofern die letztere auf die Lösung metaphysischer „Probleme" verzichtet und ausserdem überhaupt durch ihre Methode die Kriterien der Wissenschaftlichkeit erwirbt. Der permanente Kriegszustand innerhalb der Metaphysik, der unversöhnliche Gegensatz der neben und nach einander aufgestellten Systeme allein schon muss von dem Gedanken abschrecken, den n angestellten Versuchen einen $n + 1$ten Versuch anzureihen, bevor man den gemeinsamen Ausgangspunkt, der nach so verschiedenen, so weit auseinander liegenden Zielen führen konnte, einer genaueren Prüfung unterworfen hat. Es wurde schon oben hervorgehoben, dass wohl jedes metaphysische System den Anspruch erhebt, streng logisch entwickelt zu sein. In der That ist mancher metaphysischen Deduction, wenn man sich einmal auf denselben Ausgangspunkt stellt und dieselben Voraussetzungen macht wie ihr Urheber, zwingende Schlüssigkeit nicht abzusprechen. Ist ein Grossmeister des Gedankens am Werke gewesen, so kann der logische Zusammenhang des allesumfassenden Gedankenbaues den empfänglichen Leser durch die Grossartigkeit des Totaleindruckes berücken und dessen eigenes Denken in Fesseln schlagen. Um so dringender wird für den kühleren Be-

obachter, der nicht ästhetische und logische Befriedigung zu confundiren liebt, die Aufforderung, den Ausgangspunkt selbst, die Denkvoraussetzungen selbst, welche allen Metaphysikern gemeinsam sind, genauer ins Auge zu fassen.

Diese Prüfung hat vor eben hundert Jahren Kant durch seine „Kritik der reinen Vernunft" in höchst wirksamer Weise eingeleitet; er hat die materielle Unmöglichkeit einer Metaphysik als dogmatischer Wissenschaft vom Transcendenten nachgewiesen, ohne aber mit dem Princip, das neben der Erfahrungswelt eine Ansichtwelt anerkennt und zwischen beide eine unübersteigliche Kluft setzt, vollständig zu brechen. Diese für Kant's Theorie der Erfahrung verhängnissvolle Halbheit*) hat sich denn auch die nachkantische „Speculation" zu Nutzen gemacht und hat nun im „fortbildenden" Anschlusse an Kant lustiger denn je drauflos phantasirt. Die durch Kant's Kriticismus bezweckte Heilung war demnach keine radicale gewesen und erst in der jüngsten Vergangenheit sind wieder, mehr oder weniger unter der befruchtenden Anregung Kantischer Gedanken, Versuche hervorgetreten, die Grundvoraussetzung des „metempirischen" Philosophen auf ihre logische Constitution und Stichhältigkeit zu prüfen. Das Resultat war ein negatives, indem sich der Begriff des metempirischen (transcendenten, aussermentalen) Seins als ein logisch widerspruchsvoller, die Fähigkeit des Erkennens, über sich selbst d. h. über das Erfahrungsgebiet im weitesten Sinne des Wortes hinauszuwirken, als eine Illusion und die Möglichkeit der Erfassung eines transcendenten Seienden durch einen Erkenntnissact als bare Selbsttäuschung herausstellte.**) Sind die Erwägungen, welche

*) Vgl. Joh. Rehmke, die Welt als Wahrnehmung und Begriff (Berlin 1880), in den ersten sieben Abschnitten allenthalben.

**) „Und nun geht die Frage dahin, wie kann ein solches Sein, dessen Existenz in dieser Weise an sich und für sich besteht, Object des Denkens werden oder in das Bewusstsein hineinpracticirt werden? Gesetzt nun, das Werk sei gelungen, so ist doch das nächste Resultat nur dieses, dass in dem Bewusstsein nun ein Inhalt als Object des Denkens ist, welcher vorher nicht darin war. Wenn dieses „im Bewusstsein als sein Inhalt und als Object des Denkens vorhanden sein", wenn dieses Erkenntniss ist, so geht diese Erkenntniss natürlich nur auf dasjenige, was nun Inhalt des Bewusstseins ist; meint man aber, sie solle auf dasjenige gehen, was — nicht etwa nur vorher nicht Inhalt des Bewusstseins war, sondern was — ohne überhaupt Object zu sein doch schon existirte, so muss doch, wenn es überhaupt noch Logik geben soll, irgendwie erkannt werden, [illegible]

mit diesem Verdict abschlossen, begründet, dann scheidet Metaphysik als — relativ, nämlich ästhetisch berechtigte — Begriffsdichtung aus dem Umfang der theoretisch-philosophischen Disciplinen aus, den letzteren dagegen wächst eben dadurch die Aussicht, durch ihre weitere Entwickelung und Ausgestaltung endlich jenen Charakter zu gewinnen, dem die Signatur der Wissenschaftlichkeit gebührt.

Es war in der umfassenden, aber eben nur allzu umfassenden Aufgabe, die sich der metaphysische Systematiker stellte, begründet, dass dem Systeme auch eine Erkenntnisstheorie einverleibt werden musste. Es kam darauf an zu zeigen, wie das Erkennen (Denken) das Sein zu erfassen oder sich anzueignen vermöge, welcher Erkenntnisswerth in Bezug auf das zu erfassende Sein den einzelnen Kategorien der Bewusstseinsdata nach ihren materiellen Unterschieden zukomme, auf welchen Gebieten und unter welchen Bedingungen Erkenntniss mit den Charakteren der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpft sei u. dgl. mehr. Eine solche Erkenntnisstheorie musste nothwendig dualistisches Gepräge erhalten, mochte das zugehörige metaphysische System Monismus sein oder irgend einer anderen Species angehören. Dualistisch nenne ich eine derartige Erkenntnisstheorie deswegen, weil in ihr mit vollem Bewusstsein dem Erkenntnissmittel und Erkenntnissact ein Seiendes gegenüber gestellt wird, dessen Realität nur negativ dahin charakterisirt werden kann, dass ihr Werth und ihre Bedeutung eben darin besteht, sich nicht in der Realität des Erkenntnissactes zu erschöpfen. Nennen wir die Species von Seiendem, welche die Erkenntnissmittel und Erkenntnissacte darstellen, S a und die Species des transcendenten Seienden S α, so handelt es sich um den Nachweis, wie S α zu diesem oder jenem Theile, mit diesen oder jenen seiner Bestimmungen in S a



seinsinhalt mit einem Sein, welches vorher nicht Bewusstseinsinhalt war, identisch ist; man muss also in diesem Falle doch irgend eine Vergleichung anstellen können und aus Kennzeichen, welche beiden Dingen gemeinsam sind, ihre Identität feststellen. Dass man dabei doch das ausserhalb des Bewusstseins Existirende immer schon denken und kennen muss und dass man mit dem Gedanken und dem Worte „eines ausserhalb des Bewusstseins Existirenden" dieses „ausserhalb" eo ipso aufhebt, indem man dieses Ding denkt, liegt doch wohl auf der Hand." Schuppe, Erkenntnisstheor. Logik, S. 34. —Vgl. Leclair, der Realismus der modernen Naturwissenschaft, S. 70 ffg., S. 79 ffg., S. 257. —

übergehen könne, und aller Werth von Sa wird dann gerade darin erblickt, dass es Sα sich assimiliren könne, dass es ein geeignetes Mittel für diesen Zweck sei.

Dieser allgemeinen Formulirung der Absichten einer metaphysischen Erkenntnisstheorie scheint auf den ersten Blick z. B. Berkeley's Geisterwelt mit Gott als dem Erreger der congruirenden Weltvorstellnngen, sowie die Systeme prästabilirter Harmonie zu widerstehen. Soweit indessen innerhalb dieser Anschauungsweisen von Erkenntnisstheorie gesprochen werden kann, zeigen sie gleichfalls die für sie ohneweiters verständliche Voraussetzung, dass es neben Sa auch ein Sα gebe, und insofern im Bannkreise des Sa von einem Sα gesprochen wird, ist bereits Sα von den Polypenarmen des Sa ergriffen worden, so dass wir keinen Anstand nehmen, auch hier im erörterten Sinne erkenntnisstheoretischen Dualismus zu constatiren.

Aus dieser Betrachtung resultirt, dass metaphysische und dualistische Erkenntnisstheorie Wechselbegriffe sind. Daraus folgt aber unmittelbar, dass eine Erkenntnisstheorie, die sich als monistisch bezeichnet, eben dadurch die Anerkennung eines transcendenten Factors ablehnt und somit als Fundament einer Philosophie zu gelten beansprucht, innerhalb welcher Metaphysik keinen Platz findet. Ob diese Philosophie aber nach ihrem so wesentlich modificirten Begriffe und Zwecke das Attribut der Wissenschaftlichkeit verdient, wird in allererster Linie davon abhängen, was ihre Erkenntnisstheorie leistet. Aus einer kurzen Betrachtung dessen wiederum, was die letztere in erster Linie zu leisten hat, wird sich ergeben, dass ihre Charakterisirung zutreffend ist, wenn man sie monistisch nennt.

II.

Die allerwichtigste Aufgabe derselben ist es nämlich, den Begriff des Seins jedem Versuche missverständlicher und scheinwissenschaftlicher Verwerthung dadurch zu entrücken, dass an der Hand der unmittelbar gegebenen Thatsachen seine Geltungssphäre und sein einzig verständlicher Sinn aufgezeigt wird. Dadurch wird zugleich der Begriff der Wirklichkeit in die richtige Beleuchtung gebracht. Es [illegible] Wilh.

Schuppe's*), das logische Verhältniss der vulgären Gegensätze „Denken und Sein,“ „Subject und Object“ durch eine bis zu ihren Wurzeln eindringende Betrachtung definitiv aufgehellt zu haben. Ganz unabhängig von Schuppe hat der Verfasser dieser Abhandlung in seinen „kritischen Streifzügen“ über den Realismus der modernen Naturwissenschaft Gelegenheit gefunden, seine Auffassung des fraglichen Gegensatzes zu entwickeln, und es war ihm eine nicht gering anzuschlagende Bestätigung der Richtigkeit seiner Denkergebnisse, dass nahezu gleichzeitig ein zweiter Forscher bei der Lösung einer ganz anders gearteten Aufgabe zu den gleichen Resultaten gelangt ist; und sollten dieselben als Irrthum und „Selbsttäuschung“ sich herausstellen, so wird es für ihn ein nicht geringer anzuschlagender Trost sein, in Gesellschaft eines so tief angelegten Denkers geirrt zu haben.

Im Folgenden soll demgemäss nicht etwa ein blosses Referat über den Gedankengang Schuppe's gegeben werden, vielmehr gedenke ich bloss den Ausgangspunkt der Ueberlegung von Schuppe zu entlehnen, während die weiteren Gedankenreihen selbständig entwickelt werden sollen.

Schuppe geht aus von der Betrachtung der Begriffspaare „Raum und Raumerfüllendes,“ „Stoff und Form,“ „Denkform und Denkinhalt.“ Er findet die beabsichtigte Abstraction in diesen drei Fällen gewöhnlich nicht consequent durchgeführt: der sogen. leere Raum ist stets ein bereits erfüllter und das Raumerfüllende ein bereits räumliches, wenn anders beide anschaulich bleiben sollen, und dies letztere wird sicherlich von denjenigen gewünscht, die an jene Entgegensetzung anknüpfen. Der leere Raum ist z. B. nach Kant Anschauungsform unserer Sinnlichkeit; die Empfindung, also das Raumerfüllende, ist nach Wundt „das psychologische Element, welches den Charakter einfachster Erscheinungen zweifellos an sich trägt;“ die reinen Empfindungen sind ihm „die ursprünglichsten Zustände, welche der Mensch in sich findet, losgetrennt von allen Beziehungen und Verbindungen, die das entwickelte Bewusstsein immer ausführt.“ Die reine Empfindung „ist das Element, aus welchem alle anderen Producte des Bewusstseins hervorgehen.“ Diese Bestimmungen sind jedoch mit einander schlechthin unverträglich. Die reine Empfindung, die sich nach Wundt dadurch charakterisirt, dass Intensität

*) Erkenntnisstheoretische Logik. Bonn 1878.

und Qualität ihre einzigen näheren Bestimmungen sind, ist ein begriffliches Abstractum; eben dadurch, dass wir dasjenige (E), an dem sich nur Intensität und Qualität unterscheiden lassen, „von allen Beziehungen und Verbindungen, die das entwickelte Bewusstsein immer ausführt, lostrennen" — eben dadurch verliert E den Anspruch, als *ursprünglichster* Seelenzustand zu gelten. Die uns unbekannten und überhaupt unnahbaren Ereignisse innerhalb eines nicht- oder halbentwickelten Bewusstseins können dagegen keine Instanz bieten. Und aus ebendemselben Grunde kann E nicht das „Element" sein, „aus welchem alle anderen Producte des Bewusstseins hervorgehen," da es vielmehr selbst Product einer Abstraction ist, die an ursprünglichem Gegebenem vorgenommen wird. Was unter E gemeint wird, ist sicherlich nicht das *Abstractum*, welches die Räumlichkeit *vollkommen* abgestreift hat, sondern muss selbst räumlich gedacht sein, um die Rolle spielen zu können, die ihm im Ganzen und Grossen von Psychologen und Physiologen gleichermassen zugedacht wird.

Es rächt sich hier eben die Tendenz, Metaphysik im Kleinen zu treiben. Man will gewissen Bewusstseinsdaten (E R) (z. B. der Wahrnehmung eines rothen Quadrates auf schwarzem Hintergrunde oder einer Kälteempfindung auf dem Rücken der rechten Hand oder der Wahrnehmung eines Geigentones) ihre metempirische Entstehung ablauschen. Hiezu scheinen einige der verschiedenen Bestimmungsstücke, die abstrahendo an der untrennbaren Einheit des primär Gegebenen fixirt und begrifflich verselbständigt werden können, eine Handhabe zu bieten. Da nun aber diese abstracten Bestimmungsstücke (E und R) bei strenger Wahrung ihres *begrifflichen* Charakters für metempirische Cooperation, wie sich von selbst aufdrängen musste, unbrauchbar waren, so liess man dem abgetrennten Bestimmungsstücke verstohlenerweise die Gemeinschaft mit dem vernachlässigten, worauf die Cooperation sich bei der bekannten Natur des Raumes leicht vollziehen konnte, d. h. an die Stelle der ganz überflüssigen Cooperation trat die Aneinanderfügung von minimalen erfüllten Raumstücken; $ER = \Sigma (Er)$.

Dasselbe, was von dem Gegensatze „Raum und Raumerfüllendes" gilt, lässt sich von „Stoff und Form" behaupten. Auch hier liegt die Gefahr sehr nahe, Stoff doch immer wieder geformt und ebenso Form stofflich vorzustellen. Sobald wir auf Anschau-

lichkeit nicht vollständig verzichten, ist jeglicher Stoff von bestimmter Form und jegliche Form von bestimmtem Stoffe; der gewöhnliche Sprachgebrauch würde statt von bestimmtem Stoffe an bestimmtem Stoffe sagen. Die Erfahrung, dass es in unserer Macht liegt, unseren Wünschen und Bedürfnissen gemäss manche Stoffe in diese oder jene Form zu bringen, erzeugt leicht die Täuschung, dass die Form überhaupt real abtrennbar sei und formlosen Stoff zurücklasse, ganz so wie die Möglichkeit, einem fixirten Raumstück nacheinander verschiedene Erfüllungen zu geben, bald durch eine einzige Sinnesqualität, bald durch mehrere gleichzeitig, den Wahn erzeugt, Raum sei auch ohne jede Erfüllung vorstellbar. Man übersieht dabei, dass lediglich die eine Sinnesqualität durch die andere oder durch mehrere andere gleichzeitig abgelöst werden kann, mindestens eine Sinnesqualität aber immer vorhanden ist. Ebenso tritt beim materiellen Stoff immer nur eine Form an Stelle einer anderen, nur dass unseren Interessen und Bedürfnissen gegenüber die eine Form sich ganz verschieden verhalten kann als die andere.

„Ein solches Ganzes" sagt nun Schuppe, „ist auch das wirkliche Denken, d. i. das aus unsrer Erfahrung uns bekannte Denken, das concrete Denken. Wenn das Denken sich selbst Object wird, so werden in gleicher Weise Bestandtheile unterscheidbar sein, welche für sich allein keine selbstständige Existenz haben, sondern nur im Vereine mit einander als thatsächliches Denken existiren, grade so nur abstrahendo unterscheidbar sind, wie die oben behandelten Elemente der Erscheinung. Es sind dies das Denken und sein Inhalt oder Object, das Gedachte."

Es sei nun gestattet, durch Anführung einiger weiterer Stellen aus der „Erkenntnisstheoretischen Logik," welche die Allgemeinbegriffe der traditionellen Schullogik behandeln, Proben zu liefern von der radicalen Kritik, die von Schuppe geübt wird, und zugleich zu zeigen, um wie viel tiefer seine Auffassung der Aufgabe der Logik greift, als die herkömmliche.

Schuppe könnte sich mit einer bloss vergleichsweisen Bezeichnung der Begriffe „Begriff, Urtheil, Schluss" als Denkformen versöhnen: „Man kann das Allgemeine als das Allumfassende, welches auch in dem sonst Verschiedenartigsten als eigenthümliches Gepräge herauserkannt wird, als Form bezeichnen, nicht freilich, weil es an und für sich den Vergleich mit einer Form oder Gestalt hervorriefe, sondern mehr durch den Gegensatz des

vielfachen Verschiedenen, welches unter jenes subsumirbar, also in ihm enthalten, den höheren Begriff von Seiten des Umfanges als eine verschiedenen Inhalt in sich fassende Form denken liess. Aber dieser Vergleich rechtfertigt den Namen doch nur nothdürftig; er könnte nur einen vorübergehenden Gebrauch desselben rechtfertigen, nicht aber seine principielle und dauernde Anwendung zur eigentlichen Bezeichnung des ganzen Gebietes der Untersuchung. Vor Allem müssen wir fragen: welches Allgemeine im Gegensatz zu welchen Besonderheiten ist denn gemeint? Ist das gedachte Sein oder der Inhalt in *dieser* Weise, wie ein subsumirtes Specielles in jenem Allgemeinen enthalten? Wenn „Hund" und „Katze" Begriffe sind, und „der Hund ist ein Thier" ein Urteil ist, werden diese Begriffe „Begriff" und „Urteil" wirklich jenen Begriffen und jenem Urteile wie die Gattung ihrer Species gegenübergestellt werden können? Freilich, wenn ich als Species eben „den Begriff Hund" und „das Urteil, der Hund ist ein Thier" ansetze, dann stehen diese Begriffe und dieses Urteil dem allgemeinen Begriffe „Begriff" und „Urteil" wie Species oder Individuen gegenüber. Aber bei diesem Verfahren ist doch, dass „Hund" und „Katze" Begriffe sind und dass „der Hund ist ein Thier" ein Urteil ist, schon vorausgesetzt und es früge sich wieder, ob nun in dieser Voraussetzung „Hund" unter „Begriff" und „der Hund ist ein Thier" unter „Urtheil" wie die Species unter ihre Gattung subsumirt wird. Wenn wir, scheinbar subsumirend, „Hund" einen Begriff und jenes Urteil ein Urteil nennen, so ist das eben die Aufgabe der Logik, herauszustellen, wie diese Aussage möglich ist und welchen Sinn sie hat. Es ist die Grundfrage nach dem Wesen jener Synthese, wie das Begreifen oder das Denken sein Object erfasst und was es mit ihm macht, und ob und wie es sich mit ihm vereinigt und mit ihm ein Ganzes ausmacht." — —

„Wenn in der Reflexion die logischen Functionen zum Bewusstsein kommen, so werden sie von demjenigen, was *ihr Product* ist, ausgesagt. Nun hat gewiss mancher bemerkt, dass dieses, wovon sie ausgesagt werden, ganz dasselbe bleibe, eine Katze oder ein Hund, gleichviel ob, dass es Begriffe sind, erkannt und davon ausgesagt wird, und so schien ihm dieser Inhalt wie etwas für sich Selbständiges und jene insofern eben unwesentlichen Prädicate als etwas äusserlich Hinzukommendes, und so mag auch von dieser Seite her sich eine unklare Vorstellung

von einer Form eingestellt haben. Aber die prädicirte logische Function steckt im Subjecte und wenn dieses, so wie es gedacht wird, den Inhalt ausmachen soll, so wird eben das, was als Form ausgesondert werden sollte, im Inhalte mitgedacht, der ohne jene gar nicht denkbar ist. Hier zeigt sich wieder das Verdoppeln aus Schwäche der Abstraction.“ — —

„Wenn wir auch in dem Urteile „Wechselfälschung wird so und so bestraft“ von der Verbindung als der Form abstrahiren können, so sind die losgelösten einzelnen Begriffe nichts weniger als reiner Inhalt. Vielmehr steckt in jedem dieser Begriffe noch sehr viel Form, d. h. eine Reihe von reinen Denkthätigkeiten, und wenn wir consequent diese alle bis auf die letzte wegdenken, so bleibt einfach nichts übrig. Denn sobald wir noch etwas als den angeblichen Rest denkend aussprechen, ist auch in diesem Gedachten noch sog. Form enthalten. So wie es aber eine baare Unmöglichkeit ist, jenen Inhalt ohne Form zu denken, ich meine nicht nur ihn sich vorzustellen, sondern auch abstrahendo als begriffliches Element zu denken — es sei denn eben nur durch die Subtractionsformel, welche sich als unausführbar erweist — so ist es andrerseits eben so unmöglich nach völliger Abstraction vom Inhalte die übrigbleibende Form zu denken.“ — —

„Die Formen des Denkens können nicht gedacht werden ausser unter Voraussetzung der Grundvorstellung Denken, welche in ihnen sich specificirt. Im Begriffe des Denkens, so wie die Erfahrung ihn uns gibt, d. i. also des wirklichen thatsächlichen Denkens liegt aber als absolut unentbehrlicher Bestandtheil der Begriff des Gedachten, wenn man will, des gedachten Seins, und so ist die Vernachlässigung des Inhaltes des Denkens bei einer Lehre von den Denkformen in diesem Sinne eine Unmöglichkeit. Denn Formen des Denkens heisst dann nur die bestimmten Arten, Seiendes zu denken. Die Vorstellung des Inhaltes ist aus der des Denkens nicht entfernbar, ohne diese selbst zu vernichten, und so wird die Darstellung der Formen des Denkens zeigen, welche Formen das Denken des Seienden haben kann.“

Die einzig mögliche Bedeutung des Ausdruckes „Formen des Denkens“ präcisirt Schuppe in folgenden Worten:

„Denken und Gedachtes lässt sich nicht in den Gegensatz von Form und geformtem Stoffe zwängen, aber wie der allgemeine Begriff der Ausdehnung nur wirklich werden kann, wenn sie Form und Gestalt annimmt, so kann die Form des Denkens als

die specifische Differenz angesehen werden, ohne welche das Denken eben nur Abstraction bleibt und welche hinzukommen muss, um es zu thatsächlich wirklichem Denken, zu einzelnen Gedanken zu machen.“ — —

Durch die vorstehende Erörterung des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe Raum und Raumerfüllendes, Stoff und Form, Denkform und Denkinhalt dürfte eine hinreichend klare Vorstellung von der „Schwäche der Abstraction“ gegeben sein, welche auch der landläufigen Verwerthung des Begriffspaares „Denken und Sein“ anhaftet und demnach dafür verantwortlich zu machen ist, dass dieser Gegensatz, resp. seine missverständliche Auffassung die Grundvoraussetzung und das wahre Athmungscentrum für jegliche Metaphysik geworden ist. Und hiemit sind wir nun bei unserem Hauptthema angelangt.

Das erste Glied unseres Gegensatzes bezeichnet in der Verbalform „Denken“ eine Thätigkeit, in der Participialform „Gedachtes“ den in die Denkbewegung hineingezogenen Inhalt, an dem erst das Denken als Thätigkeit offenbar wird und den wir auch „Gedanke“ nennen. Es wäre nicht mehr als ein Spielen mit Worten, wenn wir einen analogen Gegensatz für die Ausdrücke „Sein“ und „Seiendes“ aufstellen wollten. Die Analogie würde indessen auch nicht weit reichen. Denn man könnte höchstens mit „Sein“ eine Art von Thätigkeit, mit „Seiendes“ dasjenige bezeichnen wollen, das die „Thätigkeit“ des „Isten's“ ausübt. Da nun aber die *ganze* Charakteristik des „Seienden“ nur darin bestehen kann, dass es (?) jene interessante Thätigkeit ausübt, so hängt dieselbe völlig in der Luft, der Sinn des Wortes „Thätigkeit“ ist in Rauch und Nebel aufgegangen und wir könnten uns höchstens nach einem *Dühring*'schen Kraftworte an dem „Geklapper mit Wortschalen“ erfreuen. Ganz anders steht es mit dem Begriffe „Denken“. Wenn wir darunter eine Thätigkeit verstehen, so ist dies begrifflich vollkommen verständlich und begründbar. Subject für dieselbe ist das im Begriffe des Erkennens überhaupt eingeschlossene „Erkenntniss-Ich“ (*Rehmke*) und andererseits stützt sie sich auf ihren jederzeit gegebenen Inhalt, der als ihr Object aufgefasst wird

Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf aufmerksam machen, *welche Gefahren in so hohen Gebieten der Abstraction das in keiner Weise zu umgehende kategoriale Gefüge unseres Denkens und seiner sprachlichen*

Verkörperung überhaupt mit sich bringt. Wir können nicht anders als unausgesetzt in Sätzen zu denken mit Subject und Prädicat und Object, mit Attributen und Verben. Unser thatsächliches Denken kann sich niemals emancipiren von dem stereotypen Gepräge, welches ihm die Kategorialbegriffe Ding und Eigenschaft, Causalität, Thätigkeit u. s. w. aufdrängen. In den niedrigeren Regionen der speciellen Erfahrungsgebiete, wo die genannten Kategorialbegriffe so zu sagen zu Hause sind, wird jenes Gepräge nur selten irre führen können, da hier der Sinn der ins Spiel gesetzten Begriffe nach Bedarf oder auf Verlangen jederzeit an der besonderen empirischen Grundlage nachgewiesen werden kann. Anders steht es bei Begriffsoperationen höherer und höchster Abstractionsstufen, innerhalb welcher das längst geläufige kategoriale Denken alle jene Gefahren mit sich bringen muss, welche seine — allerdings unvermeidliche — Anwendung auf ein nicht mehr ganz adäquates Gebiet nothwendig bedingt. Verkennt man aber die Gefahren dieser gewissermassen übertragenen Anwendung des Denkens, so muss daraus eine Menge von Missverständnissen und eingebildeten Erkenntnissförderungen entspringen. — —

Wir erklären nun ein für allemal in der folgenden Erörterung unter „Denken" und „Gedachtes" nur eine Abbreviatur für die ganze Mannigfaltigkeit der Bewusstseinsthatsachen verstehen zu wollen, die, unter den Gesichtspunkt der Thätigkeit gebracht, durch die Gattungsbegriffe „Empfinden, Wahrnehmen, Anschauen, Urteilen, Schliessen" gruppenweise zusammengefasst werden. Ueber das Gebiet der Gefühle wird weiter unten eine besondere Bemerkung folgen müssen. Wir betonen ausdrücklich, durch die Wahl des Terminus „Denken" durchaus nichts über den generellen Charakter aller dieser Phänomengruppen bestimmen zu wollen. Er dient uns vorläufig, wie gesagt, nur zur zusammenfassenden Bezeichnung.

Es wird nun kaum bestritten werden, dass die Thätigkeit des Denkens, um wirklich zu sein, eine der angeführten Speciesformen annehmen muss; allein noch mehr: diese Speciesformen sind eben noch immer Abstracta; das „Urteilen" z. B. muss, um wirklich zu sein, ein ganz bestimmtes Urteil, sei es Wahrnehmungs- oder Begriffsurteil sein, u. zw. von der Person A und in dem bestimmten Zeitpunkte t gefällt. Das „Empfinden" muss sich, um mehr zu sein als ein hohler Gattungsbegriff, specificiren

zum „Sehen“ oder „Hören“ oder „Riechen“ u. s. w. und das „Sehen“ wiederum muss das Sehen z. B. eines verticalen rothen Quadrates von ganz bestimmter („scheinbarer“) Grösse sein, ausgeübt von der Person B in dem Zeitpunkte t_1. Daraus ist zu ersehen, dass „Sehen,“ „Wahrnehmen,“ „Urteilen,“ „Denken“ lediglich abgestufte Gattungsbegriffe für ganz individuelle Erlebnisse sind, jedoch unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Thätigkeit gebracht. Dadurch nun, dass jede dieser Thätigkeiten erfahrungsgemäss an so mannigfaltigen Individualinhalten sich verwirklicht und an jedem dieser Individualinhalte wiedererkannt wird, entsteht der täuschende Schein, als wenn der Individualinhalt diesen Thätigkeiten äusserlich gegenüberstünde, ihnen gewissermaassen begegnete und von ihnen erfasst würde, also auch schon vor dem Begegnen und Erfasstwerden vorhanden gewesen wäre. Diese Auffassungsweise, welche auf den Gebieten der Sinnesqualitäten sich am ursprünglichsten und lebendigsten geltend macht, ist offenbar der primäre psychologische Impuls, der treibende Keim für jeglichen theoretischen Realismus, bez. erkenntnisstheoretischen Dualismus. Wir behaupten dies nicht nur für den naiven Realismus des natürlichen Bewusstseins, sondern auch für den reflectirenden Realismus irgend eines „sublimirten, theoretisch zugestutzten Körperglaubens.“ Denn mag auch der letztere die Uebereinstimmung des „wirklichen Dinges“ mit der „Wahrnehmung“ oder „Anschauung“ auf noch so bescheidene Reste reducirt haben, so ist es doch immer noch dieser festgehaltene Begriff der aussermentalen Wirklichkeit, der sich aus dem Schiffbruch jener naiven Gegenüberstellung des Erkenntnissobjectes und des Erkenntnissactes gerettet hat und jeglicher dahin gerichteten Aufstellung, mag sie auch mit der grössten Besonnenheit und Exactheit aufzutreten glauben, den Stempel der metaphysischen Dichtung und Selbstbelügniss aufdrückt; es müsste denn sein, dass ihr die ausdrückliche Erklärung mit auf den Weg gegeben wird, dass die angenommenen Atome, Kraftcentra u. dgl. nichts anderes sein wollen, als begriffliche Hilfsconstructionen für Zwecke der einheitlicheren Systematisirung der empirischen Thatsachen und zur methodischen, anticipirenden Anbahnung einer Erweiterung derselben. Die trefflichen Dienste, die in dieser Beziehung im Bereiche der Naturwissenschaften manche Hypothese geleistet hat, [illegible] zu thun mit ihren etwaigen An[illegible].

Bezüglich der Gefahr, die Thätigkeit des Denkens von ihrem Objecte oder Inhalte abzutrennen und zu verselbständigen, finden wir bei Schuppe a. a. O. folgende treffende Bemerkung:

„Wenn wir sagen sollen, was Denken resp. Erkennen ist, so stehen nur bildliche Ausdrücke zu Gebote, dass es ein Ergreifen, natürlich ein geistiges, und Erfassen, ein Aneignen der uns umgebenden Welt sei. — — Diese Bilder sind nicht zu tadeln und es steht ihrer Verwendung nichts im Wege. Aber ein Missverständniss sind sie hervorzurufen geeignet, vor welchem ausdrücklich gewarnt werden muss. Wenn auch in jedem Ergreifen oder Erfassen, Aneignen, Verknüpfen die Vorstellung des Objectes wesentlich ist, so ist doch die körperliche Thätigkeit, welche dabei gedacht werden kann und welche die geistige veranschaulichen soll, ohne Object denkbar. Ich kann diejenige Bewegung von Arm und Fingern, welche um einen Gegenstand zu ergreifen nothwendig ist, vornehmen, ohne dass ein greifbarer Gegenstand vorhanden ist. Dadurch wird die irrige Vorstellung erweckt, als wäre das Denken auch eine vor und unabhängig von seinem Objecte existirende Thätigkeit, welche ähnlich wie eine räumliche Bewegung auf ihrem Wege das Object, welches gleichfalls unabhängig von ihr und vor ihr existirt hat, trifft.“ —

Aus den voranstehenden Erörterungen gewinnen wir das Resultat, dass Denken und Sein zwei verschiedene begriffliche Auffassungen, zwei verschiedene Seiten eines und desselben Gegebenen sind: wir finden in unserem Bewusstsein gewisse Data vor, die wir wegen ihres zeitlichen Verlaufes und wegen anderer, nebensächlicher Umstände (wegen parallel gehender Bewegungen von Sinnesorganen, z. B. des Augapfels, oder in Folge von Congestivzuständen, Ermüdungsgefühlen u. a.) unter dem Gesichtspunkt der Thätigkeit auffassen. „Denken“ ist dann das „Haben“ dieser Bewusstseinsdata unter dem genannten Gesichtspunkt; „Sein“ ist der Individualinhalt, an dem wir uns überhaupt erst einer Thätigkeit bewusst werden; wir müssen ihn — allerdings im unwillkürlichen Dienste der von uns bekämpften Anschauung — das Object dieser Thätigkeit nennen, nur dürfte diese Bezeichnung durch das Vorausgehende vor Missverständniss hinreichend gesichert sein.

Nunmehr sind wir so weit, dass wir die Behauptung wagen können, „Sein“ sei überhaupt nur der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewusstseinsdatum ist oder sein kann, und

zwar insofern, als damit die logisch nothwendige Ergänzung des Correlatbegriffes derselben Abstractionshöhe, nämlich des „Denkens" (Erkennens) gemeint ist. Beide sind Begriffe, sie stellen die obersten Gattungsbegriffe alles dessen dar, was als Theilinhalt ein concretes Bewusstsein constituiren kann. Die Einheit des letzteren ist durchaus sui generis und bei aller Mannigfaltigkeit der Componenten Jedem das unmittelbar Bekannteste und Vertrauteste. Jene beiden höchsten Gattungsbegriffe fordern und stützen einander gegenseitig; Denken ist nur verständlich als Denken eines Seins oder Seienden, Sein nur verständlich als irgend ein gedachtes d. i. als Bewusstseinsdatum auftretendes Sein. Die Antithese „Denken — Sein" verwandelt sich so in die Gleichung „Denken eines Seins = gedachtes Sein;" der Unterschied, der auch sprachlich zum Ausdrucke kommt, beschränkt sich darauf, dass der Schwerpunkt der Betrachtung auf unterscheidbare Seiten desselben Einen fällt.

Daraus nun aber wird klar, dass für diesen Standpunkt die Grundfrage der Erkenntnisstheorie in der vulgären Fassung, wie nämlich das Erkennen, zum „Sein" in Beziehung tretend, zu seinen Inhalten oder Objecten komme, und ebenso das Kant'sche Problem der „Grenzen" der Erkenntniss gegenstandslos wird. Wenn es Erkennen gibt, so ist es stets bereits erkannter Inhalt, der ein Erkennen constatiren lässt; setzt man dem Erkennen die „ungedachte" Wirklichkeit, das „objective" Sein gegenüber mit der Bestimmung, dass es entweder in dem und dem Maasse oder Grade oder Theile assimilirbar oder etwa auch — nach Kant — gänzlich (?) unerkennbar sei, so ist dieses „objective," mit dem Erkenntnissact confrontirte Sein sicherlich sammt seinem Attribut „ungedacht" ein gedachtes und erkanntes, und lediglich der ausführlich erörterten logischen Trennung der Denkthätigkeit und des Denkinhaltes verdankt es seine ontologische Sonderstellung, der dann die realistisch-metaphysische Erkenntnisstheorie so überschwängliche Leistungen zumuthet. Man kann aus dem Begriffsganzen „erkanntes Sein" durch Abstraction vom Inhalt den Begriff des Erkennens und durch Abstraction vom „Erkanntsein" den Begriff des Seins gewinnen, ohne dass aber damit erwiesen wäre, dass es ein Erkennen gebe ohne ein erkanntes Sein oder ein Sein, ohne erkannt zu sein. Man bedenke, dass der Sinn der negativen Prädication auch bei dem Begriffe des ungedachten Seins [illegible] Urteil „S ist nicht P" setzt

voraus, dass S ein positives Datum als Bestandtheil aufweist, das zu P im conträren oder contradictorischen Gegensatze steht. Welches ist denn nun aber im Begriffe des ungedachten Seins das Merkmal, welches, mit dem Gedachtsein unverträglich, eben dieses ihm abzusprechen zwänge? Die Begriffe „Denken“ und „Sein“ verhalten sich ähnlich wie Fläche (sc. Sehfläche) und Farbe: keine Fläche ohne Farbe, keine Farbe ohne Fläche. Nichtsdestoweniger gibt es triftige Anlässe, einmal von Flächen zu handeln ohne jede Rücksicht auf Farbe, ein andermal von Farbe ohne Rücksicht auf ihre flächenhafte Ausdehnung. Freilich erblickt hier niemand in der Abhängigkeit von dem Wirklichkeitsfactor der Flächenhaftigkeit eine Beeinträchtigung der Farbe, sowie auch schwerlich jemand Werth darauf legen wird, Fläche real unabhängig von jeglicher Farbe zu wissen, — eine Unbefangenheit, die wir gegenüber den Begriffen „Denken“ und „Sein“ keineswegs bemerken.

Man könnte die obige Gleichung erläutern durch das Analogon „Sehen von Himmelblau = gesehenes Himmelblau“. Dieses Seitenstück ist auch insofern instructiv, als auf dem Specialgebiet der Farbenwahrnehmungen die bessere Einsicht, die wir im allerweitesten Umfange anzubahnen versuchen, sich bereits Bahn gebrochen hat, so dass „gesehenes Himmelblau“ als lästiger Pleonasmus gefühlt wird, was bei dem Begriffe „gedachtes Sein“ *) noch durchaus nicht der Fall ist.

Dieser Seitenblick veranlasst uns, nachträglich einen materiellen Unterschied zu berühren, der die Bewusstseinsdata in zwei Gruppen trennt. Oben haben wir den Terminus „Denken“ als Abbreviatur für die Gesammtheit jener Bewusstseinsdata gebraucht, die speciell als Erkenntnissmittel gelten, d. h. bei denen diese Auffassung durch die bereits erörterte (vermeintlich) reale Trennung des Inhaltes und der auf ihn bezogenen psychischen Thätigkeit nahegelegt wurde. Davon sind nun solche Erlebnisse zu sondern, wo zwar dieselbe Trennung Platz greift, jedoch nicht im realen oder besser: metempirischen, sondern bloss im einzig angemessenen logischen Sinne gemeint wird. Wir meinen Schmerz, Unbehagen, Wohlbehagen, Lust, Freude, Neid u. s. w. Niemand meint wohl auf diesem Gebiete, dass das Fühlen sein Object, den individuellen Schmerz oder die individuelle Lust,

*) Vgl. Leclair a. a. O. S. 220 ffg.

erst auf seinem Wege antreffe und in sein Bereich ziehe, wie etwa, mit falscher Annahme einer wirklichen Intermission auf Seite des Inhaltes, zuweilen gesagt wird, dass wir unter Umständen nichts sehen oder nichts hören und dann wieder etwas zu sehen oder zu hören bekommen, als ob nämlich Finsterniss und Stille keine positiven Data wären *) Auf dem Gebiete der Gefühle ist vielmehr die richtige Anschauung auch die herrschende, indem hier jederman den Sachverhalt von Haus aus so auffasst, wie er auf Grund radicaler Selbstbesinnung für jedes beliebige Bewusstseinsdatum aufgefasst werden muss.

III.

Wir sind demnach bereit, einen materiellen Unterschied innerhalb der Bewusstseinsdata anzuerkennen, aber keineswegs nach dem Kriterium eines eingeschlossenen Hinweises auf ein ihnen äusserliches, transcendentes Sein. Alle Bewusstseinsdata repräsentiren ein Sein, eine Wirklichkeit; allein es gibt verschiedene Species von Sein und von Wirklichkeit, ich möchte bildlich sagen: eine ganze Scala von Wirklichkeitsgraden, auf welcher die niedrigsten Werthe etwa durch ein momentanes Jucken an der Fusszehe oder durch die unvollkommene Erinnerung an eine gehörte Melodie, die höchsten Werthe etwa durch den Weltraum oder das Gewicht des eigenen Körpers exemplificirt werden können. Von einer Wirklichkeit κατ' ἐξοχήν kann somit bei der fundamentalen erkenntnisstheoretischen Erörterung, die sich zunächst noch nicht mit den Erfordernissen des Begriffes wissenschaftlicher Erfahrung und Naturauffassung abzugeben hat, gar nicht die Rede sein, am allerwenigsten natürlich von einer bezüglich ihres Wirklichkeitswerthes inferioren oder dienenden Stellung der „Erkenntnissmittel" und „Erkenntnissacte". Eine Hallucination z. B. ist somit als concretes Individuum principiell geradeso wirklich als die normale Wahrnehmung, das Denken des verrückten Satzes „Napolen I. ist eine Ellipse mit der Excentricität = O" oder des falschen Satzes $a^m . a^n = a^{mn}$ ist nicht minder wirklich als das mustergiltige Denken des exacten Forschers X. Es wird eben auf dem zunächst principiell gesicherten Boden der Gegenstand be-

*) Vgl. Leclair a. a. O. S. 89.

sonderer Untersuchungen sein müssen, darzulegen, welche Wahrnehmung als normal, welche als Trugwahrnehmung oder Sinnestäuschung zu erklären ist, welches Denken richtig, welches falsch oder absolut sinnlos ist. Um trotz der Gefahr, den Vorwurf des Hinkens heraufzubeschwören, ein Gleichniss anzuwenden, so verhält es sich damit wie mit den pathologischen Zuständen des menschlichen Körpers. Dieselben sind nach ihrer Entstehung und ihrem Verlaufe nicht minder natürliche Ereignisse als die Zustände und Functionen des gesunden Körpers; nichtsdestoweniger lassen uns wichtige Gesichtspunkte innerhalb des Natürlichen das Normale vom Abnormalen sondern.

Wir sprachen oben mit Anwendung eines Bildes von Intensitätsgraden der Wirklichkeit. Indem ich den nur bildlich übertragenen Charakter dieser Auffassung noch einmal betone, möchte ich den Gegenstand unter diesem Gesichtspunkt noch etwas weiter verfolgen. Es müssten hiebei nämlich, um der vielfach verzweigten Mannigfaltigkeit der vom Bewusstseinsrahmen umspannten Gegebenheiten einigermaassen gerecht zu werden, mehrere Scalen in Anwendung gebracht werden. Die abgestuften Intensitäten innerhalb eines und desselben Empfindungsspecies-Gebietes, z. B. des Druck-, Temperatur- oder Tonsinnes, oder innerhalb der körperlichen Lust- und Schmerzgefühle bei unveränderter Qualität liefern die Musterscala, die den anderen zum Vorbild dient.

Eine zweite Scala würde sämmtliche Empfindungsspecies umfassen, insofern auch die Intensitäten zweier verschiedener Qualitäten verglichen werden können und auch die Qualitäten verschiedener Sinnesgebiete — wenigstens in einigen Fällen — vermöge gewisser Mischqualitäten ein Continuum darstellen.*) Indessen möchte ich auf diese noch etwas problematische Zusammenfassung weit geringeren Werth legen als auf die nun folgenden Anwendungen.

Eine dritte Scala nämlich würde sämmtliche Empfindungsspecies nach der zeitlichen Persistenz umfassen, je nachdem die Inhalte flüchtige oder sporadisch und regellos auftretende oder aber das Bewusstsein längere Zeit erfüllende oder periodisch, unter bestimmten Umständen regelmässig wiederkehrende Erscheinungen

---

*) Vgl. A. Fick, Handbuch der Physiologie der Sinnesorgane. I. Th. Leipzig 1879. S. 166 u. 168 fg.

oder etwa gar integrirende Componenten jedes beliebigen Bewusstseinsmomentes sind, wie z. B. Raumanschauung, gewisse Data des Druck- und des Muskelsinnes. Die Wichtigkeit der Thatsache, dass das concrete Bewusstsein bei allem sonstigen, man möchte sagen, kaleidoskopischen Wechsel seiner Zusammensetzung stets Data der genannten Gebiete aufweist, hat sich deutlich genug in den Vorstellungen über die wesentlichen Erfordernisse der Materialität ausgeprägt. Offenbar ist es der Vorzug dieser Data, dass sie den permanenten Hinter- oder Untergrund für die sonstigen höchst mannigfaltigen und rasch wechselnden Erlebnisse bilden, der ihnen eine höhere, vollere Wirklichkeit zuschreiben lässt, und zwar liegt es eben wegen dieses Vorzuges nahe, den wahren Thatbestand zu verkennen und diese in gewissen Schematen unveränderliche und auch durch die angestrengteste Abstraction (z. B. beim Raumschema) nicht wegzubannende Wirklichkeit den „individuellen“ psychischen Erlebnissen als ein (nicht etwa im räumlichen Sinne) Aeusserliches, Fremdes, toto genere Verschiedenes gegenüberzustellen. Dabei wird der Umkreis „psychischer Erlebnisse“ mit bemerkenswerther Inconsequenz auf die wechselnde Staffage jenes permanenten Hintergrundes eingeschränkt, und dass man glaubt, die Wirklichkeit desselben aus dem Rahmen des Bewusstseins hinausrükken zu sollen, erklärt sich auch noch durch die Nachwirkungen des naiven, reflexionslosen Standpunktes, auf welchem die oben erörterte Trennung der psychischen Thätigkeit von ihrem Objecte noch ganz unbefangen im weitesten Umfange vorgenommen wird.

Eine vierte Scala müsste die abgestuften Grade von Klarheit und Schärfe umfassen, welche den Gegensatz von Wahrnehmung und normaler Erinnerungsvorstellung umspannen, eine fünfte hätte es mit den Unterschieden der normalen und der Trugwahrnehmung oder Sinnestäuschung zu thun. Dabei kämen als Kriterium für die Einordnung in die Scala nicht etwa gewisse unterscheidbare Merkmale der fraglichen Data selbst, sondern nur die Art und Weise in Betracht, wie sich dieselben in den bereits empirisch festgestellten Zusammenhang der wesensgleichen Thatsachen einordnen lassen, und zwar nach Principien, die diesen Zusammenhang erfahrungsgemäss durchgängig beherrschen. Auf den ersten Blick könnte man nun meinen, dieses Kriterium sei illusorisch, da es auf eine petitio principii hinauslaufe, indem der „empirisch festgestellte Zusammenhang“ bereits ein vorhandenes,

gesichtetes Material legitimirter Normalwahrnehmungen zur Voraussetzung habe Darauf wäre zu erwidern, erstens dass für den primitiven Naturzustand des menschlichen Intellectes in der That ein generischer Unterschied zwischen Normalwahrnehmung und Sinnestäuschung noch gar nicht existirt. Der Hallucination oder der Traumphantasie wird auf dieser Stufe ganz ebenso „geglaubt“ und vertraut, wie der von uns so genannten Normalwahrnehmung.

Zweitens ist jenes fixe System „empirisch festgestellter, gesetzlicher Zusammenhänge“ ein Resultat, an dem der Schweiss ungezählter Generationen klebt und das nur Schritt für Schritt durch allmählige Ausscheidung von zahllosen Täuschungen und Irrthümern sich zu approximativer Widerspruchslosigkeit und zu einem verlässlichen Leitfaden für alle weitere Erfahrung herausgebildet hat. Die Geschichte dieses Bildungsprocesses ist die Geschichte der Naturwissenschaften. Es musste sich im Bereiche des natürlichen Seins und Geschehens, von dem die „äusseren Sinne“ Kunde gaben, bald die Nothwendigkeit ergeben, gewisse fundamentale Gleichförmigkeiten anzunehmen. Im entsprechenden Verhältniss zu der Bewährung derselben im Fortgange der Erfahrung stieg die Erwartung, dass auch die zukünftigen Erlebnisse sich in die festgestellten Schemata werden einfügen lassen. Traten nun Erlebnisse ein, die unter den vorhandenen Nebenumständen den entgegengebrachten Erwartungen widersprachen, den entsprechenden Prüfungen nicht Stand hielten, so musste denselben eine Sonderstellung eingeräumt werden: man erklärte sie für Täuschungen, Sinnesvorspiegelungen, rein individuelle oder subjective Erscheinungen, ganz analog dem Schmerz oder der Lust, die auch nur für das bestimmte Individuum wirklich sind. Einer viel späteren und höheren Entwickelungsstufe der Naturerkenntniss blieb es vorbehalten, solchen Bewusstseinsdaten durch genaue Erforschung ihrer empirischen Antecedentien, d. h. durch die Erforschung des Individuums nach seiner somatischen und psychischen Seite den häufig aufgeprägten Stempel der Uebernatürlichkeit zu benehmen und dieselben als relativ normale Thatsachen in das nunmehr unendlich reichere System von „empirisch festgestellten Zusammenhängen“ widerspruchslos einzuordnen.

Eine sechste Scala könnte die Gesammtheit der Reproductionsvorstellungen umfassen. Die letzteren lassen sich sachgemäss in Erinnerungs- und Phantasievorstellungen sondern. Für die Anordnung der Werthscala müsste der Grad der Ueberein-

stimmung mit dem primären Datum d. i. mit erlebter und noch erlebbarer *Wahrnehmung* maassgebend sein. Da „Gedächtniss“ und „Phantasie“ den ihnen überantworteten Wahrnehmungs„stoff“ niemals in dem Sinne abändern oder fälschen können, dass durch sie sogenannte einfache oder elementare Inhalte producirt würden, zu denen sich keine *vorherige Wahrnehmung* findet, so kommt es lediglich auf die Combination der Elementarinhalte an. In ihr erweist sich einerseits Gedächtniss als treu oder untreu, andererseits Phantasie als steril und lahm oder als originell und schwungvoll. Je grösser nun die auf verschiedenen Wegen controlirbare Uebereinstimmung des secundären Datum mit dem zugehörigen primären Datum, dem das secundäre überhaupt sein Auftreten verdankt, desto höher der beigemessene Wirklichkeitswerth; und was die Phantasievorstellungen betrifft, so werden wieder stufenweise Unterscheidungen gemacht werden können nach dem Grade der Wahrscheinlichkeit, dass der Fortgang der Erfahrung auf entsprechende Wahrnehmungen führen, somit der secundären Wirklichkeit die entsprechende primäre an die Seite setzen werde. Der Grad dieser Wahrscheinlichkeit ist ganz wohl einer Schätzung zugänglich und zwar nach Maassgabe der Vergleichbarkeit oder annähernden Uebereinstimmung des fraglichen Phantasieentwurfes mit bereits bekannten Typen primärer Wirklichkeit.

Eine besondere Stellung nehmen Phantasieentwürfe künstlerischer oder technischer Natur ein, da ihnen in der Regel die Ueberzeugung schon bedingend vorangeht, dass sie durch Eingreifen des menschlichen Willens mittelst vorhandenen Materials „realisirt“ werden können. Und endlich verdienen auch noch gewisse Phantasiegebilde erwähnt zu werden, denen zwar die äusserste Unwahrscheinlichkeit, mitunter sogar die Unmöglichkeit, durch primäre Verwirklichung bestätigt zu werden, an die Stirne geheftet ist, die aber nichtsdestoweniger vermöge ihrer begrifflichen Ausstattung und vermöge innigster Beziehungen zu wichtigen praktischen Interessen der Menschennatur im Gesammtbewusstsein eine dominirende Stellung einnehmen können. Da indessen bei solchen Producten das begriffliche Beiwerk die Hauptrolle spielt, so würde diese Erscheinung passender bei der *siebenten* und letzten *Scala* erwähnt, zu der wir nun übergehen wollen.

Sie umfasst den Gegensatz der *ursprünglich gegebenen* Bewusstseinsdata einerseits, der an und aus ihnen ge-

wonnenen Abstracta, die wir — mit einer hier nebensächlichen Ungenauigkeit — insgesammt Begriffe nennen wollen, dann der an ihnen oder an Begriffen ausgeübten Denkthätigkeit des Urteilens und Schliessens andererseits. Die letztere Coordination bedarf der rechtfertigenden Erläuterung, dass im Grunde die Anführung der Begriffe genügen würde, da sie ja doch die fertigen Endergebnisse jeglicher Denkthätigkeit darstellen, somit für ihre Synthesen das Urteilen voraussetzen, während das letztere wiederum das Schliessen voraussetzt. Die concrete, in Raum und Zeit, den fundamentalen principia individuationis, auseinandergelegte Fülle der ursprünglichen Data macht sich natürlich gegenüber den durch Isolirung und einseitige Fixirung derselben gewonnenen Resultaten der begrifflichen Analyse mit der vollen Wucht der primären Wirklichkeit geltend; sie sind da nur um ihrer selbst willen, nicht im Dienste eines Anderen, sie sind der Urstoff, aus dem sich unser Weltbild zusammensetzt, sie wollen unter allen Umständen berücksichtigt sein und an Berücksichtigung fehlt es wahrlich nicht: das ganze ungeheure, auf die Säulen der Kategorialfunctionen sich stützende System unserer Begriffe ist aus ihnen herausgedacht worden, sie sind der Stoff, an dem sich jegliches Denken, auch das abstracteste, in abgestufter Mittelbarkeit bethätigt, sie sind dasjenige, was unseren Gedanken ihre sichere Grundlage, ihren Sinn und ihren Werth verleiht, an ihnen muss sich das nur allzu sehr zu Ikarusflügen disponirte Denken immer wieder zurechtfinden. Die Abstracta, z. B. roth, Apfel, Hund, Quadrat, haben als solche ihre besondere Art von Wirklichkeit, aber ihre lebendige Function in unserem Denken ist durch stete Bezugnahme auf die Fülle von concreten Individuen bedingt, deren Gattungscharakter den Inhalt jener Begriffe bildet; die concreten Individuen aber, die als solche noch unter den Gesichtspunkten von „Eigenschaft“, „Ding“, „Gestalt“ etc. stehen, sind durch die ursprünglichsten, d. i. kategorialen Denkfunctionen aus dem ursprünglich Gegebenen herausgearbeitet worden.

Sollten sich dem Leser noch immer Zweifel aufdrängen, was denn eigentlich unter den ursprünglich gegebenen Bewusstseinsdaten zu verstehen sei, so kann ich allerdings, um ganz präcis zu sein, nur eine negative Charakteristik liefern, welche jedoch bei hinreichender Klarheit der abgelehnten Bestimmungen und im Verein mit der Berufung auf jedermans eigene Erfahrung genügen dürfte. Es handelt sich, bildlich gesprochen, um eine

Subtraction, deren Minuend und Subtrahend bekannt sind. Ziehen wir vom gesammten Bewusstseinsinhalt *alle* begrifflichen Gebilde sowie alle an und mittelst solchen sich vollziehenden Actionen ab, so bleiben die ursprünglichen Data zurück, allerdings eine rudis indigestaque moles. Diese Subtraction sauber auszuführen, ist schwieriger, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. *Erstens* könnte man meinen der Aufgabe schon nachgekommen zu sein, wenn man, alles Generische hinter sich lassend, bei der Mannigfaltigkeit der Dingwelt mit ihren organischen und unorganischen Individuen und deren Thätigkeiten, Bewegungen, Veränderungen stehen bliebe, ohne dabei gewahr zu werden, dass diese Auffassung der *Dingwelt* weit mehr sei als blosse Anschauung, dass sie selbst schon die *begriffliche* Umspinnung desjenigen voraussetze, was wahrhaft Anspruch hat, als ursprünglich Gegebenes zu gelten. Dass hier ein *anderes* Begriffssystem in Betracht kommt als die Generalisationen des gemeinen Lebens und der Wissenschaft, soll hier nur angedeutet werden.

Zweitens ist jene Subtraction nur durch das Denken (im engeren Sinne des Wortes) zu vollziehen, das Denken wieder vollzieht sich an der Hand der Sprachsymbole, die Sprachsymbole aber bezeichnen stets nur Begriffliches, Allgemeines, Abstractes, die Negation der Individualität. Wir sind somit bei jener Subtractionsaufgabe in die eigenthümliche Lage versetzt, denkend hinter das Denken blicken zu sollen. Vielleicht ist dies doch möglich, ohne dass wir Gefahr laufen den Vorwurf zu hören, dass wir nun selbst eine Art von bescheidenerem transcensus wagen. Die Exemplification ist der Stein des Anstosses.

Gesetzt ich schlüge dem A vor, sich meinem Beispiele folgend auf einer schwarzen Verticalebene in der Entfernung von 1^{m} die Wahrnehmung eines ziegelrothen Quadrates von 10^{cm} Seitenlänge zu verschaffen, so zwar dass der obere Rand des Quadrates in die Horizontalebene fällt, die wir durch die Drehpunkte der Augen des aufrecht stehenden Beobachters gelegt denken, so ist zwar die Anweisung vielleicht so genau, als sie überhaupt gegeben werden kann, ist aber dennoch gänzlich unzureichend, dem A genau dieselbe individuelle Wahrnehmung zu verbürgen, wie ich sie habe. Ich bin bereit auch noch die Bestimmung der Lichtquelle hinzuzufügen, sowohl nach Qualität und Quantität, als auch nach ihrer Position zu mir und zur schwarzen Tafelfläche. Dadurch wird die Sache keineswegs besser. Denn die

individuelle Nuance der Ziegelröthe und die „scheinbare“ Grösse des Quadrates bleiben vollkommen unbestimmt und unbestimmbar, da hiefür der verwendete Farbstoff und das Auge des Beobachters vermöge seiner individuellen Sehschärfe und seines ganzen Baues die ausschlaggebenden Factoren sind*) Mit den begrifflichen, aus der Allgemeinheit nie heraustretenden Bestimmungen, welche die obige Anweisung enthält, bleiben wir also weit zurück hinter der concreten Wahrnehmung und eben dies gibt uns einige Hoffnung, dass die fragliche Subtraction ein verständliches Resultat ergibt.

Wenn ich meine Aufmerksamkeit auf das rothe Quadrat concentrire und von den influirenden Nebenumständen absehe, wird es mir möglich sein, mich dem Eindrucke als einem Ganzen, als einer eigenthümlichen Einheit hinzugeben; und wenn auch, was ich nie hindern kann, diesen Eindruck fortwährend die längst geläufigen Begriffe umspielen und zu umspinnen geneigt sein werden, so wird es mir dennoch möglich sein, das Ganze als solches im Auge zu behalten, ferner zu erwägen, dass die nach Associationsgesetzen sich herandrängenden Begriffe selbst nur aus solchen Einheiten durch Analyse gewonnen sein können. Dass wir verschiedene Bestimmungen einem und demselben Objecte als seine Bestimmungen anheften, setzt doch wahrlich voraus, dass sie vorher als Einheit in noch ununterschiedenem Zusammensein gegeben seien. Dieses nur in der Anschauung ganz lebendige und erlebbare Zusammensein kann keineswegs deswegen geleugnet werden, weil es durch Begriffe, durch die Mittel der Sprache so ganz und gar nicht ausgedrückt werden kann. Wie kümmerlich ist allerdings der sprachliche Nothbehelf der Gemeinsamkeit eines Subjectes für mehrere Prädicationen! Die Synthesis des Urteilens setzt Analysis einer Einheit voraus, die Analysis aber setzt die primäre Synthesis unterscheidbarer Momente voraus. Die völlige Unvergleichbarkeit dieser Synthesis der Anschauung, die man bloss durch einen Fingerzeig constatiren kann, und jener nachhinkenden Synthesis des Urteilens bekräftigt uns die bereits ausgesprochene Erwartung, dass unsere

*) Wer meine diesbezüglichen Anschauungen aus dem bereits citirten Buche „Der Realismus d. mod. Naturwissenschaft“ kennt, wird merken, dass ich mich hier der Sprache jener Auffassungsweise bediene, welche in jenem Buche bekämpft wird. Diese Usurpation soll indessen nur zur leichteren Verständigung dienen.

Subtraction einen verständlichen Rest ergibt. Hier haben wir einen Fall, wo die Sprache hinter der „Wirklichkeit“ in bedenklichster Weise und zu grossem Schaden für die Adäquatheit der begrifflichen Auffassung jener zurückbleibt, während dieselbe Sprache vermöge anderer Eigenthümlichkeiten wieder nur allzu geeignet erscheint, uns von frühester Jugend an Auffassungen einzuimpfen, die weit über die empirische Wirklichkeit hinausgehen und so für metaphysische Selbsttäuschungen den günstigsten Boden präpariren.

Wie schwierig die saubere Abtrennung desjenigen ist, was mit Fug und Recht als ursprünglich Gegebenes gelten kann, ersieht man übrigens schon daraus, dass die Bezeichnungen „Ganzes“, „Einheit“, „Zusammensein“ deshalb unzutreffend und nur als unvermeidliches Uebel zuzulassen sind, weil diese Begriffe streng genommen nur im Hinblick auf ihre Correlatbegriffe „Theil“, „Vielheit“ oder „Mehrheit, „Aussereinandersein“ Leben und Sinn haben. Von einem Ganzen kann man erst dann sprechen, wenn bereits discrete Theile gedacht worden sind, so dass begrifflich die letzteren das prius, das „Ganze“ das posterius darstellt, während wir als ursprünglich Gegebenes nur dasjenige anerkennen können, was für beide Begriffe das prius und die reale Basis ist, auf welche bezogen dieselben sinnvoll sind. Dass die Sprache nicht ohne lästige Anticipationen an die gesuchte Sache heranzukommen vermag, kann man anerkennen, ohne deshalb an der Möglichkeit zu verzweifeln, seine Meinung mit Anwendung aller gebotenen Cautelen zu vollem Ausdruck zu bringen. Nach dieser Abschweifung müssen wir aber daran denken, den bei der siebenten Scala der Wirklichkeitswerthe fallen gelassenen Faden unserer Betrachtungen wieder aufzunehmen.

Es liegt der Gedanke nahe, dass auch die Wirklichkeitsspecies der Abstracta für sich eine Scala abgestufter Werthe zulässt, insofern wir durch fortgesetzte Abstraction zu immer inhaltärmeren, allgemeineren Begriffen aufsteigen. Es erinnert dieser Process an die mannigfaltige Behandlung eines Erzquantums zum Behufe der Gewinnung eines darin vorkommenden seltenen Grundstoffes. Oft muss ein sehr beträchtliches Quantum Erz verschiedenen chemischen Agentien, mehrfacher Schmelzung und Abdampfung unterworfen werden, um nach successiver Verminderung des Stoffquantums endlich eine verschwindend kleine Menge des kostbaren El[illegible]. In demselben Maasse

nun, als bei höheren Abstractionsstufen die Schwierigkeit wächst, den conventionellen oder auch willkürlich festgestellten Begriffsinhalt hoher Generalisations-„Potenz" rein festzuhalten und sich hierin zu unterstützen, indem man zeitweilig durch die vielen trennenden Zwischenglieder hindurch die ganze gewaltige Basis eines solchen Begriffes zu überblicken sucht: in demselben Maasse oder, vielmehr in rascher steigendem Verhältnisse wächst die Schwierigkeit, ausschliesslich mit solchen Begriffen wissenschaftlich zu operiren. Darin bestehen die genugsam bekannten und verlästerten Schwierigkeiten des philosophischen Denkens, zumal desjenigen, das sich mit den grundlegenden Fragen über das Wesen des Erkennens selbst befasst. Kommt nun der Fall vor, dass jemand, mag er auch sonst in seinem Specialfach ein ganz tüchtiger und ausdauernder Denker sein, den hochabstracten Inhalt philosophischer (erkenntnisstheoretischer) Begriffe nicht festzuhalten vermag, weil er vielleicht hierin specielle Uebung versäumt hat, so kann ihn diese Erfahrung leicht zu dem unmuthsvollen Vorwurfe hinreissen, dass es sich da überhaupt um gar keinen Denkinhalt, sondern nur um Worte und nichts als leere Worte handle. Dieser Vorwurf ist schon oft genug erhoben worden und mancher metaphysischen Speculation gegenüber wahrlich nicht mit Unrecht. Dies sei übrigens lediglich als Illustration für meine Behauptung angeführt, dass die Wirklichkeit der Abstracta mit Zunahme ihrer Allgemeinheit immer flüchtiger, luftiger, ungreifbarer werde, somit gemäss dem für unsere Betrachtung adoptirten Gesichtspunkt immer geringere Werthe annehme.

Das eigenthümliche Verhältniss der Dienstbarkeit und materiellen Abhängigkeit, in dem die abstracten Denkinhalte und Denkbewegungen zu den individuellen Daten des Wahrnehmbaren stehen, mag die bereits von anderer Seite hervorgerufene Tendenz, der psychischen Thätigkeit ihr Object in realem Sinne gegenüberzustellen, wesentlich unterstützt haben.

Mit der aufgeführten Reihe von Scalen glaube ich keineswegs die Anwendbarkeit des verfolgten Gesichtspunktes systematisch erschöpft zu haben; auch lädt bei manchen der angeführten Punkte die Erörterung dringend zu weiterem Ausgreifen ein. Ich erinnere z. B. an die Kategorialbegriffe und an den Wirklichkeitswerth des erschlossenen Ich des Nebenmenschen oder fremden Bewusstseins überhaupt.*) Indessen dürfte, ganz abgesehen von

*) Vergl. Abschn. V.

der durch den verfügbaren Raum auferlegten Beschränkung, das Gesagte zur Beleuchtung meiner Grundabsicht mehr als ausreichend sein. — —

IV.

Wir haben es oben „als die allerwichtigste Aufgabe“ der monistischen Erkenntnisstheorie erklärt, „den Begriff des *Seins* jedem Versuche missverständlicher und scheinwissenschaftlicher Verwerthung dadurch zu entrücken, dass an der Hand der unmittelbar gegebenen Thatsachen seine Geltungssphäre und sein einzig verständlicher Sinn aufgezeigt wird, wodurch zugleich der Begriff der *Wirklichkeit* in die richtige Beleuchtung gebracht wird.“ Jetzt fragt es sich noch, ob durch den gewonnenen Fundamentalsatz (Denken = Denken eines Seins; Sein = gedachtes Sein) in der That für die Erkenntnisstheorie, Logik und Wissenschaftstheorie eine Basis gewonnen ist, die vermöge ihrer unmittelbaren Anlehnung an die allgemein und jederzeit zugänglichen Thatsachen der sog. äusseren und inneren Erfahrung und vermöge ihrer dadurch bedingten leichten Controlirbarkeit ein verlässlicher Untergrund für ein System *wissenschaftlicher* Einsichten werden kann. Wissenschaftlich wird das entwickelte System erkenntnisstheoretischer Einsichten auch dann zu nennen sein, wenn jede einzelne Specialwissenschaft unter diesen Einsichten auch jene vorfindet, deren sie zum völlig befriedigenden Abschluss ihrer Betrachtungen nach oben hin d. h. nach der Seite ihrer höchsten und allgemeinsten Begriffe bedarf und die sie, beschränkt auf ihre eigenen Mittel, zu gewinnen weder im Stande noch auch überhaupt berufen ist.

Wem sollte es entgangen sein, wie machtvoll in unserer Gegenwart die einzelnen Specialwissenschaften, zumal die der äusseren Natur zugewendeten, nach jenem Abschlusse hindrängen? Die weit gediehene Entwickelung der einzelnen Erkenntnissprovinzen hat es mit sich gebracht, dass man mit den Problemstellungen immer näher und näher an das logisch-erkenntnisstheoretische Gebiet heranrückt; Chemie, Physik, Astronomie, Geologie, Biologie, Physiologie liefern hiefür den Beleg. Dass nun aber die Anläufe, vom Boden eines Specialgebietes aus jene abschliessende Krönung zu unternehmen, nur [illegible] Tage fördern

konnten, ist ganz natürlich. Die auf dem betreffenden Specialgebiete vollberechtigte einseitige Betrachtungsweise wird, auf das Gebiet der philosophischen Reflexion übertragen, stets Aufstellungen liefern, die für die übrigen Specialfächer wenig oder nichts leisten. Allein nicht nur unfruchtbar und sozusagen nur für den engeren Hausbedarf der fraglichen Specialwissenschaft leistungsfähig wird derartige Philosophie sein müssen, es wird vielmehr nicht fehlen können, dass dieselbe in offenen Conflict mit anderen Specialfächern geräth — ganz natürlich! Die in Anwendung kommenden Begriffe, die aufgestellten Grundsätze sind von so hoher Allgemeinheit, dass sie weit über das specielle Thatsachengebiet, auf das sich ihre Wurzeln beschränken, hinausreichen und somit nothwendig Anspruch erheben auf ebenso weit hinausreichende Geltung. Diese Geltung aber sinkt in sich zusammen, sobald andere Thatsachengebiete, denen die fraglichen Grundsätze nicht auf den Leib geschnitten sind, offenen Widerspruch erheben. Dadurch muss sich aber die „Specialphilosophie" sogar auch für ihre interne Aufgabe discreditiren.

Aus alledem dürfte hinreichend klar die Berechtigung hervorgehen, die Feststellung der erkenntnisstheoretischen Einsichten als Aufgabe einer besonderen Disciplin zu betrachten und für dieselbe — im Falle der Erfüllung der bekannten Bedingungen — den Charakter der Wissenschaftlichkeit in Anspruch zu nehmen. Fassen wir nochmals die Kriterien der letzteren mit besonderer Rücksicht auf wissenschaftliche Erkenntnisstheorie zusammen: unmissverständlicher, für jederman controlirbarer Ausgangspunkt; Problemstellungen, die keinerlei über die zu Grunde gelegten Thatsachen hinausgehende Präsumtion einschliessen, keine unlegitimirte Problemlösung bereits voraussetzen; Lösung der gestellten Probleme durch die allgemeinen und allgemein bewährten Mittel der logischen Bearbeitung überhaupt und durch eine bis zu den letzten und einfachsten Elementen vordringende Analyse der Species des Denkens insbesondere; endlich Bewährung der gewonnenen Resultate durch eingehenden Nachweis ihrer gleichmässigen Geltung im Wege der Confrontation mit den einzelnen Thatsachengebieten, beziehungsw. Specialwissenschaften. Gelingt diese Bewährungsprobe, so stellt das gewonnene System von Einsichten zugleich die höchste Einheit dar, in der sich sämmtliche Specialfächer zu einem wohlgegliederten System der wissenschaftlichen Weltauffassung, der Auffassung des Seienden zusammenschliessen.

Dieser Satz bleibt in seiner Gültigkeit völlig unberührt, wenn es auch gewissen eng umschriebenen Specialforschungen gemeinsam ist, von erkenntnisstheoretischen Pro- oder Epilegomena völlig Umgang zu nehmen. Die inneren Bedürfnisse der Untersuchung, die sich auf einen ganz engen Bezirk einer grösseren Objecten- oder Thatsachenprovinz beschränkt, führen von Haus aus nicht auf Fragen oder Aporien, die ihre Lösung nur in erkenntnisstheoretischen Excursen finden könnten. Es wäre nun freilich ein arges Sophisma, wenn der Specialforscher vom Gefühle der vollkommenen methodischen Beherrschung seines Gebietes sich soweit fortreissen liesse, den richtigen Satz, dass für die Richtigkeit und Wissenschaftlichkeit seiner Resultate die Application erkenntnisstheoretischer Gesichtspunkte irrelevant sei, dahin auszubeuten, dass diese Application nirgends nothwendig oder auch nur erspriesslich sei und dass überhaupt die ganze Disciplin, welche ausschliesslich jene Gesichtspunkte zu verfolgen unternimmt, werthlos und überflüssig sei. Wer sein Leben lang die Welt durch gelbe Brillengläser betrachtet hat, muss glauben, dass es gar keine anderen Farben gibt als in Gelb getauchte. Der Specialforscher ist dem Künstler vergleichbar, der für einen weitläufigen Palastbau die Zeichnung eines Treppengitters entwerfen soll. Wohl sind für ihn bei der Lösung dieser Aufgabe die Dimensionen, die Architektonik und die sonstige beabsichtigte Detailornamentik des betreffenden Treppenhauses von Belang; dagegen braucht er zur vollendeten Erfüllung des Auftrages keineswegs die Grund- und Aufrisse des ganzen Gebäudes zu studiren oder über die specielle Verwendung der Räumlichkeiten, über die verwendeten Baumaterialien und über die Kosten der Herstellung sich Aufschluss zu verschaffen. Das Treppenhaus selbst, als Ganzes genommen, wird sich allerdings als nicht unwesentlicher Bestandtheil in den organischen Zusammenhang des Gesammtplanes harmonisch eingliedern müssen. —

Zum Schlusse wollen wir noch einem immerhin möglichen Einwurfe zuvorzukommen suchen. Eine übel angebrachte skeptische Wallung könnte auf den Gedanken bringen, ob denn nicht die Resultate der erkenntnisstheoretischen Selbstbesinnung in ihrer Giltigkeit dadurch gefährdet seien, dass sie eben wieder nur durch Erkennen gewonnen sind, also durch reflexionslosen, vorderhand noch unlegitimirten Gebrauch desselben Werkzeugs, dessen Wesen, Bethätigungsweisen, Wirkungssphäre, [illegible]ien u. s. w.

erst festgestellt werden sollen. Es ist dies ein Einwand, der mit demselben Recht oder Unrecht auch jede beweisende Darstellung der gemeinen Logik als Illusion bezeichnen könnte, der aber unschwer zu erledigen ist.

Was die Logik betrifft, liegt es auf der Hand, dass es ungereimt wäre, eine Begründung der einzelnen Denkgesetze zu begehren, ohne anzuerkennen, dass diese Begründung eben wieder nur durch Denken und zwar solches, das den Anspruch erhebt logisch zu sein, geleistet werden kann und dass also selbst für diesen internen Dienst des Denkens seine Verlässlichkeit und Giltigkeit schlechterdings vorausgesetzt werden muss. Jegliche Theorie ist ein Wissen, Wissen aber kann nur beschafft werden durch Denken. Verzichten wir also nicht auf jegliches Wissen und erwarten wir es auch nicht von übernatürlicher Eingebung, so werden wir wohl oder übel der Güte des Werkzeugs vertrauen müssen, ohne das ein Wissen nicht zu beschaffen ist. Uebrigens kann das Verlangen nach einem Beweis der Gesetze des Denkens nur hinsichtlich eines Theiles derselben ernst genommen werden. Einen theoretischen Satz beweisen heisst denselben als mehr oder weniger vermittelte logische Consequenz anderer Sätze darthun, die entweder Evidenz besitzen, weil sie bereits bewiesen wurden, oder als an und für sich evident eines Beweises weder bedürftig noch fähig sind. Sätze von letzterer Beschaffenheit sind selbst die obersten Principien alles Beweisens und können von der Logik lediglich als ihre Fundamentaleinsichten constatirt und registrirt werden. Speciellere (abgeleitete) logische Gesetze dagegen können ganz wohl nach ihren Giltigkeitsansprüchen befragt werden, die Logik liefert demgemäss ihre Begründung und kann jederzeit über die Beweismittel Rede stehen, die natürlich von jenen Principien auslaufen müssen.

Es sind wahrscheinlich obigem Einwande verwandte Motive gewesen, die zu dem Versuche führten, die logischen Normen insgesammt und ebenso die ganze Erkenntnisstheorie auf psychologisches Fundament zu stellen. Was die ersteren betrifft, so liegt es auf der Hand, dass es ein hoffnungsloses Beginnen ist, das allgemeine Organon jeglicher wissenschaftlichen Regung als ein Abgeleitetes aus einem System specieller Einsichten ans Licht ziehen zu wollen, dessen allerbescheidenste Anfänge schon an die Action jenes Organons gebunden sind. Man scheint das in seiner Art einzige Ueberordnungsverhältniss der logischen Grund-

sätze zu den Specialwissenschaften dem Umstande zu Liebe zu übersehen, dass nunmehr doch das Fach A zurückgeführt oder gegründet sei auf ein Fach, das nicht A, sondern B ist. Es macht sich hier die bemerkenswerthe Schwäche oder — fast möchte man sagen — Naivetät unseres Erklärungstriebes geltend, dass wir einen Zusammenhang A, in dem wir eine noch ungelöste Schwierigkeit erblicken, glauben weit besser begriffen zu haben, wenn wir ihn zurückverfolgen bis zum Zusammenhang B, der zwar genau dieselbe Schwierigkeit, aber verhüllter und in Gesellschaft anderer Nebenumstände enthält.

Was speciell die Psychologie für die Erkenntnisstheorie zu leisten oder nicht zu leisten vermag, hat jüngst in trefflicher Weise Joh. Rehmke in einer Anzeige des ersten Bandes der Wundt'schen Logik auseinander gesetzt.*)

Das Erkennen vermag, wie es am deutlichsten beim Ichbewusstsein hervortritt, sich mit seiner Spitze auf sich selbst umzubiegen, sich selbst — natürlich immer in einer Species — zu seinem Objecte zu erheben. Der Mineraloge (M) z. B. ist dem Anschein nach allerdings mit seinem Erkennen in völlig verschiedener Lage. Nehmen wir an, er habe einen kugeligen Klumpen Goldes vor sich. Er hat dabei gar keinen Anlass und von seinem Specialfach aus auch nicht die geringste Verbindlichkeit, über die erkenntnisstheoretische Deutung und Werthung dieses Factums — ich nenne nämlich das dauernde Vorhandensein des betreffenden Anschauungscomplexes unter dem sonstigen Bewusstseinsinhalt des M ein Factum — Reflexionen anzustellen. In der Regel macht M von dieser Freiheit den ausgiebigsten Gebrauch und gewöhnt sich in eine Auffassungsweise hinein, die es ihm z. B. schwer macht, bei meiner Bezeichnung des Goldklumpens als „Factum“ ernsthaft zu bleiben, da er erst dann von einem Factum zu sprechen gewohnt ist, sobald ihm etwa der Körper aus der Hand fällt. Für seine besonderen Zwecke ist indessen die angedeutete Einseitigkeit, wie schon oben einmal bemerkt wurde, vollkommen irrelevant, sie ist durchaus kein Hinderniss für die werthvollste Bereicherung unserer Naturerkenntniss. Aber auf einen Punkt möchte ich doch noch aufmerksam machen. M beschreibt das Mineral, schildert sein Verhalten unter verschiedenen mechanischen und chemischen Agentien, sein Vorkommen im Erdkörper

*) Gött. Gel. Anz. März 1881.

u. s. w. Dabei bringt er an das in der Wahrnehmung Gegebene eine grosse Menge fertiger Begriffe heran, subsumirt die unterscheidbaren Elemente der Gesammtanschauung unter sie und prädicirt sie von dem „Object", verallgemeinert dann das Subject der einzelnen Urtheile und spricht vom Golde überhaupt. Er ergreift und umspinnt das gegebene Wahrnehmungsganze mit verschiedenen Denkfunctionen. Wie denn nun aber dann, wenn der Gegenstand und Mittelpunkt dieser Denkthätigkeit selbst schon unter den (weiteren) Begriff des Erkennens fiele? Hier ist der Punkt, wo die Interessen des Erkenntnisstheoretikers beginnen. Findet derselbe, dass die ausgesprochene Vermuthung aus guten Gründen zu bejahen sei, so hätten wir hier dasselbe Schauspiel, welches oben den Anlass zu dem Einwurf gab: das Erkennen nimmt sich selber aufs Korn, es gibt sich einen Inhalt zum Objecte, dessen begrifflich noch unbearbeitetes Dasein füglich auch schon als eine Art von Erkenntniss bezeichnet werden muss, insofern er seine Stelle unter den ein concretes Bewusstsein ausmachenden Daten beansprucht. Und wenn dies jemand leugnet, der möge mir sagen, als was er denn sonst zu bezeichnen wäre. Das Denken muss doch — ich folge hier mit Absicht der oben bekämpften vulgären Auffassung, der die Sprache so trefflich secundirt, — an etwas anknüpfen, was schon auf der Bühne des Bewusstseins gegeben ist, ehe die begriffliche Bearbeitung beginnt. Ich weiss wohl, dass M mir entgegnen würde: „Allerdings! Wir knüpfen an die sinnlichen Eindrücke und Wahrnehmungen an, die uns der auf unsere Sinnesorgane wirkende Gegenstand erregt und die uns von ihm Kunde geben. Auch wir nennen dieses Material, an das wir mit unserem Denken herantreten, schon Erkenntniss, allein es selbst steht auch schon im Dienste des Naturkörpers, zu dem es psychisches Correlat ist." So weit wollten wir den Mann bringen: wir können ihn getrost seinem transcendenten Vorurteil überlassen.

Für uns werthvoll ist hier nur das eine Ergebniss, dass sich, wie das Beispiel lehrt, in jedem Falle, auf jedem noch so speciellen Wissensgebiete das Erkennen gegen sich selbst kehrt, dass somit der Sachverhalt bei der erkenntnisstheoretischen Forschung nur scheinbar specifisch verschieden ist von dem Sachverhalt in dem herangezogenen Beispiel. In jedem Falle erhebt sich das Erkennen aus einem Stadium in ein anderes: beim kleinen Kinde schon krystallisirt sich das Chaos des ursprünglich

Gegebenen vermöge der Kategorialfunctionen zu der relativ wohl gegliederten und sinnvollen Dingwelt des natürlichen Bewusstseins; diese Dingwelt wird sodann Gegenstand der mannigfachsten begrifflichen „Bearbeitung“ in den Specialwissenschaften; die hierin zu Tage tretende Denkthätigkeit aber verbliebe in einem naturalistischen Stadium, wenn sie nicht selbst in der Logik und Erkenntnisstheorie Object der Reflexion würde.

Uebrigens hätte es noch viel näher gelegen, behufs Beleuchtung der Lage der erkenntnisstheoretischen und logischen Selbstbesinnung auf das analoge Verfahren des Grammatikers hinzuweisen. Dieser kann sein Geschäft, die syntaktischen Formen des Sprechens zu classificiren und zu zergliedern und ihre Regelmässigkeiten herauszuheben, nicht anders vollziehen als durch das Mittel der in bestimmten syntaktischen Formen sich bewegenden Sprache. Während er z. B. das Objectverhältniss nach seiner formellen und logischen Mannigfaltigkeit bespricht, kann er es nicht umgehen, in seiner Darstellung von demselben unausgesetzt Gebrauch zu machen. Hat nun aber irgend jemand diese Unvermeidlichkeit jemals zum Anlass genommen, den Werth und die Giltigkeit der auf diesem Wege gewonnenen Einsichten in Frage zu stellen?

V.

Unter den Dingen der sogenannten äusseren Erfahrung, welche durch die ursprünglichste, kategoriale Denkthätigkeit aus dem ursprünglich Gegebenen herausgearbeitet worden sind, nimmt der Leib des Subjectes (A) dieser Denkthätigkeit aus bekannten Gründen eine hervorragende Stellung ein. Hinter der Genitivfunction „des Subjectes“ soll sich durchaus keine metaphysische Aufklärung verbergen; ich will damit lediglich an die Thatsache appelliren, dass jene Denkthätigkeit nicht stattfindet, ohne die Denkthätigkeit eines Ichbewusstseins zu sein, das in bekannter Weise an einem der wahrnehmbaren Menschenleiber seine empirische Anlehnung findet. Das Ich erklärt aus den unten zu erwähnenden Gründen einen jener Leiber wegen seiner hervorstechenden Ausnahmsstellung für **seinen** Leib, aber die Bedeutung der Zugehörigkeit, die das pronomen possessivum ausspricht,

erschöpft sich vollkommen in dieser jederzeit constatirbaren Ausnahmsstellung.

Das durch den eigenen Leib erfüllte Raumstück (K) ist trotz seiner Beweglichkeit stets der centrale Theil der Raumvorstellung, die — durchaus nicht identisch mit der secundären Vorstellung des Weltraumes — unter den Gegebenheiten, welche der Begriff „das Bewusstsein des A" zusammenfasst, niemals fehlt; demgemäss ist er die Basis aller Orientirung, seine Ortsveränderung hat ganz andere Folgen für die Constellation der übrigen, ihn umgebenden Dinge als die Ortsveränderung eines einzelnen der letzteren. Innerhalb des Raumstückes K, dessen Erfüllung und Begrenzung in wechselnder Reichhaltigkeit meist durch die Sinnesdata dreier Kategorien, des Gesichtes, Getastes und Muskelsinnes erfolgt, sind jene Data localisirt, die den Umfang der sog. inneren Erfahrung ausmachen, d. i. alles dasjenige, was nach der gemeinen erkenntnisstheoretischen Ansicht als bloss subjectiv und individuell gilt. Dahin gehören die Körperempfindungen (Gemeingefühle), die Gefühle, Willensregungen, Affecte, Leidenschaften, aber nicht minder die Gebiete der „Reproduction" und des Denkens Die Data der letzteren Gebiete überhaupt zu localisiren, dazu haben wir wohl gewisse Veranlassungen nöthig. Sind aber solche vorhanden, so kann die Localisation innerhalb K nicht zweifelhaft sein. Endlich ist die gleiche Localisirung für Empfindungs- bez. Wahrnehmungsinhalte nothwendig, sobald man sich jener erkenntnisstheoretischen Ansicht anschliesst, die dieselben als psychische Correlate des „wahrhaft objectiven" Geschehens gelten lässt, wobei natürlich ein empfängliches Ens, ein Urquell alles psychischen Geschehens angenommen werden muss, auf den jenes Geschehen einwirkt und der auf diese Einwirkung durch Hervortreten des psychischen Geschehens reagirt. Ist man auch so besonnen, auf eine Charakteristik dieses postulirten Springquells psychischen Geschehens zu verzichten, oder ist man auch logisch so gewissenhaft, dass man der Setzung eines solchen überhaupt entrathen zu können glaubt, wobei freilich die Wirksamkeit des „wahrhaft objectiven" Geschehens übel wegkommt, weil „ins Blaue" gewirkt werden muss: in jedem Falle erfordert es die Kenntniss der physiologischen Rolle, welche die Centralorgane des Nervensystems spielen, dass man jenem Geschehen, welches ohne deren Dasein und Function nicht stattfindet, innerhalb der Leibesgrenzen seine Stelle anweist. Mögen wir auch

noch so klar einsehen, dass für psychisches Geschehen *als solches* Raum zu fordern *widersinnig* ist, wir werden dennoch stets auf diese Vorstellung der räumlichen Gebundenheit des psychischen Geschehens an sein physiologisches Substrat zurückkommen müssen, indem sich dem erkannten Causalzusammenhang zwischen beiden nach falscher Analogie räumliche Nachbarschaft unterschiebt. Wir können uns nämlich bei der tiefgreifenden Wichtigkeit jenes an dem Mitmenschen erkannten Causalzusammenhanges mit dem logischen Schema nicht begnügen und bedürfen eines Anschauungsbehelfes, den uns die Vorstellung von der räumlichen Contiguität des psychischen und physiologischen Geschehens bietet.

Ein weiteres Merkmal, das dem eigenen Leibe seine hervorragende Stellung unter den übrigen Sinnendingen gewährt, ist bekanntlich die Doppelseitigkeit der Tastempfindung, wenn eine Gliedmaasse eine Leibesstelle berührt. Zu der Tast- und Widerstandsempfindung, die der berührende Finger vermittelt, tritt die Tast- und Druckempfindung, die an der berührten Stelle localisirt ist.

Ferner gehören jene Erfahrungen hieher, welche gewisse Organe des Körpers zu gewissen Kategorien der Wahrnehmungsinhalte in jene Beziehung bringen, die jene Organe als specielle *Sinnesorgane* auffassen lässt, indem für das normale Auftreten von Wahrnehmungsinhalten bestimmter Kategorie eine bestimmte Beschaffenheit und Function eines bestimmten körperlichen Apparates conditio sine qua non ist. Selbstverständlich fällt dieser Apparat, auch wenn er nicht actuell zu dem Wahrgenommenen gehört, principiell unter den Existenzbegriff des Wahrnehm*baren*, unter den Begriff gesetzlicher Wahrnehmbarkeit, kann demnach nicht benützt werden, die Bewirkung des Wahrnehmens aus dem Transcendenten her plausibel zu machen.

Endlich sind hier die Erfahrungen anzuführen — und diese erlangen für unser Problem besondere Wichtigkeit — welche uns den eigenen Körper in vielfacher Abhängigkeit von den Ereignissen zeigen, welche, die sog. innere Erfahrung ausmachend, im engeren Sinne psychische zu nennen sind. Es kommen hier nicht nur die unwillkürlichen somatischen Begleiterscheinungen des Schmerzes, der Lust und anderer Gemüthsbewegungen in Betracht, sondern noch mehr die willkürlichen Bewegungen einzelner Gliedmaassen und die Ortsveränderungen des ganzen Körpers. Wir haben hierin jene Sequenz, die als der Urquell aller Causal-

vorstellungen zu betrachten ist. Dass der Wunsch und Wille die Bewegung der Gliedmaasse bewirkt, d. i. zur nothwendigen Folge hat, ist uns in Folge der überwältigenden Sprache tausendfacher Erfahrung und der inhaltlichen Beziehung der beiden Glieder das unmittelbar Bekannteste, Vertrauteste und Ueberzeugendste und von da aus wird die eigenthümliche Färbung des Ursachebegriffes auf die antecedentia anderer ständiger Sequenzen übertragen. Es ist nicht unsere Absicht, hier eine erkenntnisstheoretische Untersuchung der Vorstellungen von einer Einwirkung des Willens oder des Psychischen auf das Physische anzustellen. Es genügt jetzt an die dem gemeinen Bewusstsein innewohnende Ueberzeugung zu erinnern, dass zu den zureichenden Gründen für gewisse körperliche Veränderungen gewisse psychische Zustände als nie fehlende antecedentia gehören. Ich hebe hervor, dass die gemeinten Zusammenhänge von mir nur an mir selbst direct erfahren werden können und dass jegliche vermeintliche Bestätigung derselben durch fremde Erfahrung die principielle Anerkennung derselben schon einschliesst, dieselbe nothwendig voraussetzt und zumal bei Lösung des vorliegenden Problems noch gänzlich aus dem Spiele bleiben muss.

Ist nun von der Person A in den genannten Richtungen ein hinreichender Schatz von Erfahrungen über die Rolle erworben, die ihr eigener Leib und dessen Veränderungen und Bewegungen einmal im Verhältnisse zu den übrigen durch Sinnesdata gegebenen Dingen und dann zu den psychischen Daten im engeren Sinne spielen, dann ist A in den Stand gesetzt, auf Grund der Wahrnehmung eines zweiten, dritten Menschenleibes den Begriff des Du und Er, kurz des fremden Bewusstseins zu erwerben. Die sinnenfälligen Beschaffenheiten, die Structur und die Maasse des regungslosen fremden Leibes (L) zeigen dem A gattungsmässige Uebereinstimmung mit seinem eigenen Leibe (K), im Uebrigen aber verhält sich L z. B. gegenüber tastender oder drückender Berührung oder hebender Ortsveränderung durchaus nicht anders als die übrigen Sinnendinge, von denen sich K in den oben angeführten Stücken unterscheidet. Nun beobachtet aber A an L in gattungsmässiger Uebereinstimmung auch alle jene Veränderungen und Bewegungen, die A an K nur als consequentia bestimmter psychischer Data kennen gelernt hat; A beobachtet an L Lachen, Weinen, Jubeln, Hüpfen, ferner Bewegungen, die mit einer Handlung abschliessen, die A selbst oft vorgenommen

hat, z. B. mit dem Pflücken einer Frucht, mit der Leerung eines Glases Wassers, mit dem Niedersitzen auf einen Stuhl u. dergl. Der Erklärungstrieb, der uns überall zu einer gegebenen Erscheinung die sie bedingenden antecedentia aufsuchen lässt, macht sich nun hier angesichts so bekannten und vertrauten und andererseits für uns so vielfach praktisch wichtigen Materials mit doppelter Gewalt geltend. A frägt sich: „Woher das Weinen und Stöhnen? Das ist doch hinsichtlich der Causation nicht gut zu vergleichen mit dem Athmen, Husten, Niessen des organisirten Körpermechanismus? Ich müsste sämmtliche Erfahrungen verleugnen, die ich bezüglich der Verursachung des Weinens an mir selbst zu sammeln in der Lage war, wenn ich nicht für das Weinen des Leibes L das Vorhandensein, bez. Vorhergehen eines schmerzlichen Gefühles, einer mehr oder weniger heftigen Unlust ansetzen wollte, die in ähnlicher Weise von einem zweiten Ichbewusstsein (B) als *seine* Unlust gefühlt wird, wie ich die meinige fühle."

Allein die ganze Schwierigkeit dieses Schlussverfahrens muss erst noch aufgedeckt werden. Da wir uns des erlebten Schmerzes zu erinnern vermögen, bilden wir einen Gattungsbegriff des Schmerzes, der als solcher *gedacht* wird, während der concrete, individuelle Schmerz *gefühlt* wird. Demgemäss knüpft sich an die Wahrnehmung der Klagelaute und Gesichtsverzerrung des B der *Gedanke* „Schmerz", jedoch mit der sehr wesentlichen Nebenbestimmung, dass für die erlebte Wahrnehmung ein concretes *Individuum* „Schmerz" als antecedens gedacht wird. Selbstverständlich kann die Individuation nur *begrifflich* hinzugedacht, nur postulirt werden; aus dem Bereiche des Gattungsmässigen können wir uns bei dieser Causalinterpretation thatsächlich keinesfalls entfernen. Man ist geneigt, die individuelle Beschaffenheit des fremden Bewusstseins, die concreten Inhalte, die ein solches ausmachen sollen, zu den bestbewährten Thatsachen des Erfahrungsbereiches zu zählen und doch ist die Thatsache nur die, dass zu der fraglichen Wahrnehmung mit dem Anspruche der Causalerklärung der Gattungsbegriff eines psychischen Phänomens hinzutritt, begleitet von dem Postulat der Individuation. Das letztere stellt sich um so leichter ein, als die Duplicität des leiblichen Organismus die gleichzeitige Ansetzung des eigenen und des fremden individuellen Schmerzes erleichtert, oder vielleicht auch erst ermöglicht, indem *dies anschauliche* **Material, als *Symbol über die wesentliche Verschie-***



denheit hinweghelfend, den eigenen concreten Schmerz und seinen vom Postulat der Individuation begleiteten Gattungsbegriff ontologisch schlechthin coordiniren lässt. Ueber die Unklarheit dieser Coordination hilft die Klarheit der anschaulichen Unterlage, der in zwei Exemplaren gegebene Leib, hinweg. Die Duplicität des letzteren ist das nothwendige Vehikel für die Vorstellung von der strengen Coordination des fremden und des eigenen Bewusstseins. Aus jener schöpft diese Vorstellung ihre Lebensfähigkeit und den Anspruch sinnvoll zu sein, nach dem Muster jener will sie verstanden werden.

Diese Vorstellung verfestigt sich mit der Zeit dermassen, dass das Begrifflich-Gattungsmässige des supponirten Phänomens übersehen und alles Gewicht auf das begleitende Postulat der Individuation gelegt wird. So wird die Existenz eines individuellen psychischen Phänomens, wie deren A selbst erlebt, „jenseits“ der Leiblichkeit L das allerunzweifelhafteste und selbstverständlichste Factum. Da nun aber jedenfalls zugegeben werden dürfte, dass man an die Concretion (Individualität) des Phänomens nicht heran kann, so wird man folgerichtig zugestehen müssen, dass jene Zweifellosigkeit und Selbstverständlichkeit auf die Natur des Denkens d. h. auf die logische Nothwendigkeit zurückzuführen ist, mit welcher sich an die betreffende Wahrnehmung die erörterte Denkaction, nämlich das auf die Verursachung jener abzielende Schlussverfahren anschliesst. Diese Nothwendigkeit ist so zwingend, dass es begreiflich erscheint, wenn so mancher die Aufklärungen des Erkenntnisstheoretikers zurückweist, da es ihm als unerfüllbare Zumuthung erscheine, der stets angenommenen und geglaubten Existenz des fremden Bewusstseinsinhaltes durch Anerkennung ihres begrifflichen Charakters etwas von ihrer ontologischen Rangstellung und Coordination mit den concreten Inhalten des eigenen Bewusstseins abzubrechen.

Ich stehe nicht an, den Zwang, der das Auftreten des Causationsgedankens im Gefolge der hier gemeinten Wahrnehmungen begleitet, an Unausweichlichkeit jenem Zwange gleichzustellen, mit dem sich die Wahrnehmung selbst geltend macht; zu den Daseinsbedingungen eines Bewusstseins gehört gleichermaassen wie der primäre Zwang, mit dem sich die Wahrnehmungsinhalte aufdrängen, auch die Nothwendigkeit, diesen Stoff mit logischer Arbeit zu durchdringen. Bewusst werden können

wir wohl dieser Nothwendigkeit, abstreifen jedoch können wir sie niemals. Wer demnach unsere Erklärung glaubt zurückweisen zu müssen, scheint sich bei seiner erkenntnisstheoretischen Selbstbesinnungsarbeit noch nicht soweit von jener logischen Nothwendigkeit emancipirt zu haben, dass, indem er ihr nachgibt, sie dennoch als solche erkennt.

Es kann gegenüber jener Zurückführung kaum eingewendet werden, dass demjenigen, was sich unserer Erfahrung entziehe, deswegen noch nicht die (nicht erfahrbare) Existenz abgesprochen werden könne. Analysiren wir genau diesen Gedanken von der dem fremden Bewusstseinsinhalt zugeschriebenen Existenz und sehen wir zu, ob wir jemals über den oben geschilderten Sachverhalt hinauskommen. Gesetzt A und B befänden sich in einem Zimmer, welches Rosenduft erfüllt. A hat die Geruchsempfindung R in individueller Bestimmtheit, er riecht den Duft R. Wenn A annimmt, dass B dieselbe Empfindung habe, so kann er hiemit keineswegs — und es ist auch gar nicht seine Absicht — seine eigene Geruchsempfindung doppelt setzen wollen, er verlegt vielmehr nur in das die Person B ausmachende Bewusstsein eine ganz ähnliche Empfindung, wie er selbst sie eben hat, das heisst aber gar nichts anderes, als dass er an die wahrgenommene Leiblichkeit des B den Causalgedanken und den Begriff R mit postulirter Individuation knüpft. Er kann dies nur thun, wie schon gesagt wurde, weil er das Gattungsmässige aus dem eigenen Phänomen als Begriff herausheben, weil er demnach auch ohne actuelle Rosenduftempfindung sich an eine solche erinnern und die Möglichkeit des abermaligen Auftretens einer solchen abwägen kann. Dass aber die gleichzeitige Annahme der ihrem Begriffe nach unerfahrbaren Individualität der Geruchsempfindung im Bewusstsein des B keinerlei Bedenken erregt, erklärt sich, wie gleichfalls schon gesagt wurde, aus der gleichzeitigen Gegebenheit der beiden Leiber. Erscheint es einerseits als ein unsinniges Verlangen, seine eigene Geruchsempfindung doppelt zu setzen oder verdoppelt anzunehmen, so scheint es andererseits ganz unverfänglich, im Gedanken der eigenen Empfindung die fremde als gleichwerthige Species gegenüberzustellen. Dies wird aber nur dadurch ein ausführbarer Gedanke, dass die Anschauung an der sinnlich zugänglichen Duplicität der Leiber eine Stütze erhält.

Wir sagten soeben, dass man ohne actuelle Empfindung R

doch an dieselbe denken, d. h. ihren Gattungsbegriff denken und die Möglichkeit ihres abermaligen Auftretens in Anschlag bringen könne. Selbstverständlich kann diese zweite Empfindung nur für einen künftigen Zeitpunkt erwartet werden und ebenso auch, wenn ich jetzt schon die actuelle Empfindung habe und den erwähnten Gedanken anknüpfe. Diese Bedingung des Aussereinander in der Zeit, ohne welches an Duplicität desselben Empfindungsinhaltes nicht zu denken ist, mit deren Erfüllung aber die frühere Empfindung auch schon wieder aus dem Stadium der Actualität in das des Gattungsmässig-Begrifflichen übergeht — diese Bedingung wird bei dem Schlusse auf die fremde Empfindung übersehen über der gleichzeitigen Wahrnehmung der zwei benachbarten Leiber und über dem Zwange des Causalitätsgedankens, der für die gemachte Wahrnehmung gebieterisch hier die Ausfüllung der Rolle der Wirkung, sonst wieder, z. B. im früheren Falle von Schmerzsymptomen, die Ausfüllung der Ursachrolle heischt.

Bisher sprachen wir nur von einzelnen Bewusstseinsinhalten, die „drüben" und „hüben" angenommen wurden. Ist aber hier die principielle Schwierigkeit durch eine befriedigende begriffliche Analyse behoben, so ist es weiterhin ein Leichtes, durch Ausdehnung der Betrachtung auf alle die im Eingange erwähnten Punkte, nämlich in allseitiger Anknüpfung an die mit der unsrigen conforme Leiblichkeit des Nebenmenschen ein ganzes Bewusstsein zu construiren mit all' der Fülle und dem Wechsel und den Schicksalen seiner Inhalte, die wir an uns selbst erfahren. Das eigene Bewusstsein ist das Urbild, seine Constituenten geben die Gattungsbegriffe her, aus denen mit postulirter Individuation das fremde Bewusstsein zusammengesetzt wird; ihr Inbegriff mit seiner eigenthümlichen, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umspannenden Einheit der Ichbeziehung liefert gleichfalls einen Gattungsbegriff, der in der erörterten Weise zum fremden Ich gestempelt wird.

Aus diesen Erwägungen dürfte wohl hervorgehen, dass es ein Irrthum zu nennen ist, wenn man annimmt, dass, mag auch keinem anderen Erkenntnissinhalt eine transcendente Bedeutung, ein Hinweis auf ein Transcendent-Reales innewohnen, so doch wenigstens das fremde Ich den klarsten Beweis liefere, dass ohne transcensus nicht auszukommen sei, dass dieser möglich und sinnvoll sei. Es ist nun Sache der monistischen Erkenntnisstheorie, nachzuweisen, dass hier eine Täuschung vorliegt. Diese wird vielleicht

vom Gegner um so leichter anerkannt werden, wenn zugleich der in seiner Ansicht versteckte Wahrheitskern an's Licht gebracht wird.

Welches Sein, das ausserhalb des Bewusstseinsrahmens des Subjectes läge, welches die Erkenntniss hat und ausspricht, wird denn durch die Annahme des „du" und „er" erkannt? Man wird sagen, dass das „du" direct nicht erkannt werden könne, liege schon in seinem Begriffe; jedoch könnten wir es erschliessen und müssten es auch. Der letzteren Meinung schliesse ich mich vollkommen an, nur gestatte ich mir, das fragliche „Transcendent-Reale" einer genaueren logischen Untersuchung zu unterziehen. Es ist eine allmählich zur verdienten Geltung kommende Einsicht, dass für die Begreiflichkeit der Sinnendinge und zur Verbürgung ihrer „Solidität" und Dauerhaftigkeit transcendente Correlate derselben nur illusorische Dienste leisten. Ich glaube übrigens hiefür den eingehenden Beweis — zunächst gegenüber Helmholtz und Dühring — in meiner Kritik des „Realismus der modernen Naturwissenschaft" erbracht zu haben und will hier nur noch einen Punkt hervorheben. Wenn das Erkennen nur unter der Bedingung Sinn und Halt, d. i. objective Gültigkeit finden soll, dass es zu einer absoluten „Wirklichkeit" in Relation steht und diese in den und den Stücken „abbildet", so bleibt es dabei, abgesehen von allen sonstigen logischen Bedenken, sicherlich auffallend, dass der Intellect gegenüber dieser (allerdings von ihm selbst geschaffenen) „Wirklichkeit" seine Ansprüche auf „Erklärung" suspendirt, da doch nur an die Stelle der Coexistenz oder Succession M N R die Coexistenz oder Succession μ ν ρ tritt und von Seiten der qualitativen Unterschiede unbegreiflich ist, warum μ ν ρ für den erklärungsdurstigen Intellect „beruhigender" sein soll als M N R. Dieses kräftige θελκτήριον ist wohl in dem Hinzudenken des Attributes „ungedacht" zu suchen!

Für meine theoretischen sowohl als praktischen Bedürfnisse genügt es vollkommen zu wissen, dass z. B. der Mailänder Dom eine Wahrnehmbarkeit ist, die sich mit gesetzlicher Nothwendigkeit an eine gleichfalls gesetzlich bestimmte Kette von wechselnden Wahrnehmungen (Ortsveränderungen) anschliesst. Ich kann diese Gesetzlichkeit jeden Augenblick erproben, sie wird niemals versagen. Dies muss wohl genügen. Wer dagegen behauptet, dies genüge nicht, der Mailänder Dom müsse auch jetzt, wo er (sc. der Gegner) in Prag sitze, seine volle Existenz haben, der

versteht nicht, was er unter „Existenz" meint, sei sie nun voll oder nicht voll, der denkt auch nicht weiter nach über die Kriterien dieser oder jener Existenzart, und doch meint er im Grunde und kann er nur genau dasselbe meinen, wie der monistische Erkenntnisstheoretiker; allein er imputirt diesem die Meinung, dass die von einem in Prag Weilenden behauptete Existenz des Mailänder Doms um gar nichts mehr bedeutet, als das Dasein eines Erinnerungsbildes von ihm oder seiner Erscheinung im Bewusstsein des Träumenden!

So gut es nun also für das Reich der Wahrnehmbarkeiten keiner Anlehnung an ein „solideres", „realeres" Seinsgebiet bedarf, um es unserem theoretischen Verständniss zu unterwerfen und unseren praktischen Zwecken dienstbar zu machen, ebenso steht es mit dem fremden Ich. Ich will hier gar nicht den Umstand urgiren, dass der fragliche Schluss durch Data ausgelöst wird, die selbst nicht wenige Gegner als immanent (= nicht-transcendent) anerkennen dürften. Bloss auf das eine will ich aufmerksam machen, dass das fremde Ich in Gegensatz zum eigenen Ich gestellt wird; alle die Millionen von menschlichen „Ichen" sind dem eigenen Ich coordinirt gedacht. Dieses eigene Ich jedoch ist das empirisch bekannte und bestimmbare, an einen bekannten Leib geknüpfte, mit bestimmtem Namen versehene, die unmittelbar gegebene „innere" Erfahrung erlebende Ich, das mir kraft der Ding-Kategorie gerade so gegenständlich ist wie das supponirte zweite, dritte Ich. Von diesem empirischen, object-seienden Ich muss nun aber streng unterschieden werden das logische Subject des Erkenntnissactes, welcher das eigene Ich und die anderen Iche coordinirt. Auf dieses unentbehrliche Erkenntniss-Subject wird nur allzu leicht vergessen. Man stellt sich vor, dass eine ausgesprochene Erkenntniss gewissermaassen in der Luft schweben könne, etwa wie ein herrenloses Gut oder wie ein zwischen mehreren Attractionscentren oscillirender Meteorit, und dass es ihr äusserlich sei, von einem erkenntnissfähigen Subjecte aufgefunden und constatirt zu werden. Von einem transcensus des Bereiches der Data jenes logischen Erkenntnisssubjectes kann offenbar keine Rede sein, mag dasselbe immerhin zu einem der erkannten empirischen Iche in jener bekannten innigeren, unmittelbareren Beziehung stehen, welche sich darin ausspricht, dass eines der Iche das eigene, die übrigen aber fremde Iche genannt werden.

Nehmen wir an, es würde ein physikalischer Lehrsatz S

ausgesprochen. Das Interesse ist hier ganz und gar durch den Inhalt desselben gefangen genommen; die selbstverständliche Existenzbedingung dieser Erkenntniss, dass sie nämlich gedacht werden muss, wird übersehen, und zwar keineswegs immer nur in Folge eines unberechtigten Realismus, der die Zuversicht hegt, dass doch wohl die Dinge und ihre Verhaltungsweisen, von denen S handelt, in jedem Falle existiren, mag nun S gedacht werden oder nicht. Sowie nun aber jene Bedingung geltend gemacht wird, stellt sich die Nothwendigkeit ein zuzugeben, der Satz S sei Gedanke des Peter X, für dessen Persönlichkeit die Mitwelt an seinem Leibe und Namen die maassgebenden Anhaltspunkte besitzt. Mag nun der Gedanke S zum eigenen Ich oder zum fremden Ich in das Angehörigkeits- oder Ursprungsverhältniss gesetzt werden, in jedem Falle ist auch diese Erklärung eine Erkenntniss, die ihr Subject beansprucht. Nun ist leicht zu übersehen, wie die Gegner der hier vertretenen Denkweise verfahren. Sie bestehen darauf, dass erklärt werde, wessen Erkenntniss dieses oder jenes sei. Erfolgt nun, wie es nicht anders möglich ist, die Antwort — durch einen abermaligen Erkenntnissact — in Anknüpfung an ein empirisches Ich I, dann wird, falls es sich etwa um die Auffassung des „Du“ und „Er“ handelt, mit Genugthuung proclamirt, dass somit nur I mit seinen Bewusstseinsdaten existire, und der Solipsismus ist in seiner ganzen Lächerlichkeit entlarvt! Nur bemerkt man dabei das eine nicht, dass sich das Subject des Erkennens, nach dem man sich so angelegentlich erkundigt hat, aus der einen Position, wo es nur durch eine empirische Persönlichkeit ersetzt wurde, in eine zweite Position zurückgezogen hat, der es im Falle einer weiteren Nachforschung am Rückhalt einer dritten, vierten u. s. f. Position nicht fehlt.

Es ist nicht einzusehen, warum der Satz des Gegners, dass die vielen Iche ontologisch coordinirt sind und ihre Existenz etwa monadenartig jenseits alles Erkennens liege, von der Forderung nicht getroffen werden sollte, dass er gedacht sei und zwar von einem denkfähigen Subjecte gedacht sei. Oder will er vielleicht gar keine Erkenntniss ausdrücken? Will er es, dann ist er wohl der Gedanke der empirisch bestimmten Person K oder L oder M, die in Anbetracht der Unerweislichkeit jenes „jenseits“ gegenüber den erschlossenen Ichen R, S, T u. s. f. wohl oder übel eine „solipsistische“ Dictatur sich anzumaassen Miene macht. Der Vorwurf des Solipsismus lässt sich demnach mit dem gleichen Recht

oder Unrecht jeder beliebigen erkenntnisstheoretischen Ansicht gegenüber geltend machen. Dass aber der Solipsismus eine puerile Absurdität, eine platte Gedankenlosigkeit ist, kann mit demselben Erfolg wie jede andere Theorie auch jene Anschauungsweise erweisen, die in dem Satze gipfelt, dass Erkennen nicht dazu da sei, die erkenntnissfähigen Subjecte über ein Sein aufzuklären, das „jenseits“ alles Erkennens liegt und gänzlich unabhängig von ihm „istet“.

Das Verhältniss des erschlossenen fremden Ich zum eigenen, seine Bedeutung für die Entwicklung des letzteren, die sich im Verkehre der Menschen unter einander geltend macht, ferner seine Bedeutung für die Beobachtung des psychologischen Forschers darzulegen, wäre der Gegenstand einer weiteren, ziemlich ausgedehnten Untersuchung, die für jetzt nicht beabsichtigt war und einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleibt.



Darwinismus

und

Socialdemocratie.

Ein Vortrag

gehalten bei der [illegible]. Versammlung deutscher Naturforscher
und Aerzte in Cassel

von

Oscar Schmidt,
[illegible]



Bonn,
Emil Strauß.
1878.



9.

Darwinismus

und

Socialdemocratie.

Ein Vortrag

gehalten bei der 51. Versammlung deutscher Naturforscher
und Aerzte in Cassel

von

Oscar Schmidt,
Professor in Straßburg.

Bonn,
Emil Strauß.
1878.

1.

Wiederum stehen wir vor der Aufgabe, die auf ein Jahr unterbrochen gewesene Discussion über die allgemeinen und besonderen Fragen aus dem großen Bereiche der Naturwissenschaft fortzusetzen und dort Klärung und Einsicht anzubahnen und zu gewinnen, wo Mißverständniß und Unklarheit zurückblieb.

Wenn diese Fortführung angeregter Themata auf dem Boden der eigentlichen naturwissenschaftlichen Thatsachen als selbstverständlich erscheint, so ist sie nicht minder in dem Gebiete nothwendig, wo es sich um unser Verhältniß zum Gesammtleben und zu den verschiedenen andern wissenschaftlichen und socialen Strömungen der Zeit handelt.

Gerade da, wo aus der Naturforscherversammlung hinaus gesprochen wird, wo die Nation zur Theilnahme an unserer Gedankenarbeit, zur Mitfreude an den gewonnenen Resultaten eingeladen oder, wie es auch vorgekommen, vor allzugroßer Vertrauensseligkeit in diese oder jene Richtung leise oder laut gewarnt wird, gerade



da muß eine Wiederaufnahme unklar gelassener oder unvollständig erledigter Punkte erwünscht sein.

Es darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, daß im vorigen Jahre in München von einem hervorragenden Mitgliede der Versammlung der Naturforscher und Aerzte beiläufig der Berührung zwischen der Socialdemocratie und dem Darwinismus gedacht wurde, so wie der bedenklichen und gefährlichen Folgen, welche aus dieser Fühlung entspringen könnten. Es ist ferner wohl unbestreitbar, daß durch jene, im Tone einer gewiß gut gemeinten Warnung ausgesprochenen Worte alle diejenigen in die günstigste Stimmung versetzt worden sind, welche an der Descendenzlehre überhaupt kein Behagen finden, und denen mithin die Degradirung des Darwinismus zum Prügelknaben für die aufregendste sociale Erscheinung unserer Zeit gerade recht war; eben so, wie seit der Leipziger Naturforscherversammlung unserem vermeintlichen Wissensübermuthe das fast nach consistorialräthlicher Demuth schmeckende Bekenntniß des Ignorabimus mit besonderem Vergnügen vorgerückt zu werden pflegt.

In Leipzig wurde das Nichtwissen in Permanenz erklärt: es antwortete darauf ein Münchner [1]), daß die wissenschaftliche Arbeit uns immer weiter bringen werde.

---

1) Nägeli, die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse 1877.

Und so versuche ich, ein Gespenst zu verscheuchen, vor welchem seit den Münchener Tagen Manchem unnöthiger Weise gruselt.

Es ist allerdings richtig, daß einzelne Vertreter der Socialdemocratie ihre Meinungen mit dem Darwinismus stützen zu können glaubten. Sie warfen jedoch Lehren zusammen, welche sich wenig oder nichts angehn oder sich gegenseitig ausschließen. Dieser Umstand ist denn auch einem andern Theile der Socialdemocratie klar, welche meinen, daß das darwinistische Princip in seiner Wirkung auf das Menschengeschlecht ein von der socialistischen Idee überwundener Durchgangspunkt gewesen sein müsse, ehe die neue Gesellschaftsform verwirklicht sein und bestehen könne.

Die Socialpolitiker rechnen schon über ein Jahrhundert mit dem „Kampf ums Dasein" in seinen Wirkungen auf Wohl und Wehe der Menschheit. Aber erst seit Darwins Auftreten ist die Volkswirthschaftslehre mit vollem Verständniß in diese Erörterung eingetreten. Unter welchen Formen Individuen und Gesellschaftsklassen mit einander ringen, in welcher Weise zum Heile der Menschheit der Kampf zu veredeln sei und Aehnliches wird von allen Seiten untersucht, wovon unter anderen A. Lange's, von hoher Gesinnung getragenes Buch über „die Arbeiterfrage" zeugt. Also nicht um diese allbekannte Berührung mit dem Darwinismus handelt es



sich für uns, sondern um die specielle Verwendung angeblich darwinistischer oder entwicklungsgeschichtlicher Resultate zur Begründung und Rechtfertigung des socialdemocratischen Programms.

Ich halte die Bemerkung nicht für überflüssig, daß, was ich jetzt vorzubringen habe, schon im October vorigen Jahres in allen Einzelheiten durchdacht und festgestellt wurde, und daß neuere Erörterungen und neueste an mich persönlich adressirte Mahnungen das Bild, welches ich entworfen, nur in unwesentlichen Punkten berührt und berichtigt haben.

2.

Obgleich es „Quintessenzen des Socialismus" zu allgemeiner Belehrung geregnet hat, müssen wir doch kurz darlegen, in wie fern die Socialdemocratie, künftig verwirklicht, als das Schlußglied einer natürlichen Entwicklung angesehn werden will.

Als der Mensch die Zeit einer völligen Unkultur hinter sich hatte, die etwa durch das Zusammenleben in Trupps und kleinern Familiengemeinschaften unter Führung starker männlicher Individuen gekennzeichnet werden kann, und deren Spuren in den Mammuth- und Rennthierhöhlen erhalten sind, durchmaß er die wohl harmloseren Stufen des Jäger- und Nomadenlebens, wo die schon zu Stämmen entwickelten Gemeinschaften sich durch mannichfache Organisation, Theilung der Arbeit und größere geplante Unternehmungen über den Urzustand erhoben. Aber nun trat, wie man in socialdemocratischen Schriften liest, die erste eigentliche Culturperiode der Menschheit mit der Sonderung in Klassen und der Herrschaft der persönlichen Sclaverei ein. In dieser



Periode der Sclaverei ist der ganze Mensch Arbeitsmittel und mit allen seinen Fähigkeiten Eigenthum des ihn völlig ausnutzenden Besitzers.

In der zweiten Culturperiode, characterisirt durch das Handwerk und den kleinen Grundbesitz, erinnert die noch viel verbreitete Frohne an die überwundene Sclaverei. In ihr gedeiht das Kleinbürgerthum mit seinen persönlich freien, aber durch das Zunftwesen in aller selbständigen Entwicklung gehemmten Mitgliedern. Sie, diese Handwerker und Bodenarbeiter, sind Eigenthümer und Herren ihrer Hülfswerkzeuge. Sie bringen es aber nicht zu einem wahren Genusse des Daseins, da von der Sorge um den Lebensbestand ihre ganze Zeit in mechanischer Arbeit in Anspruch genommen wird.

Der Boden-, Adels- und Geistesaristokratie gegenüber emancipirt sich der dritte Stand. Aber schon war jene Waarenerzeugung durch Theilung der Arbeit, das Manufacturwesen im Gange, mit welchem die Arbeiter ihres bisherigen kleinen Besitzes enteignet und unter das Commando des Großbesitzes gestellt werden.

Die Manufactur verwandelt sich in die Maschinenindustrie. Die anfänglich einfachere Werkzeugmaschine mit Handbetrieb entwickelt sich in unserem Jahrhundert in die wunderbare Complication der die Bewegung erzeugenden, die Bewegung übertragenden und der als Werkzeuge arbeitenden Maschinen, welche den Arbeiter

vollends an sich kettet, seine Selbständigkeit auf ein Minimum von Handgriffen herabdrückt und das physische und sittliche Elend der Arbeiterbevölkerung durch gesteigerte Heranziehung und Ausnutzung der Frauen und Kinder vollendet.

Die Maschine ist das Mittel zur Anhäufung von Capital und zwar von Capital als „unbezahlter Arbeit".

Die Entwicklung der verschiedenen Productionsformen bis zur Gegenwart, wo das Privatcapital herrscht und die kleinen Capitalisten als Unternehmer von den großen Capitalisten todt geschlagen werden, ist von Marx mit ungemeiner Schärfe schwarz in grau gezeichnet worden. Er faßt die Entwicklung der öconomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Proceß auf (Capital S. 7). Der Satz, um den sich Alles dreht, der von der „unbezahlten Arbeit", erscheint so einfach und wahr, daß auch das große Facit Vielen aus der Arbeiterclasse einleuchtet: „die Stunde des capitalistischen Privateigenthums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt" (Capital S. 793).

Hiermit ist unverhüllt als natürlicher Schluß der Entwicklung die gewaltsame Einführung des socialdemocratischen Staates in Aussicht gestellt. Mit ihm hat die Periode der Herrschaft des Privatcapitals abgewirthschaftet, die Maschinen sind nicht mehr Privatbesitz, sondern gehn mit allen übrigen Hülfsmitteln der Production, mit



Allem, was im Begriff des Capitals enthalten, in Collectiv- oder Staatscapital über. Die Privatproduction wird durch die Collectivproduction abgelöst. Mit der Beseitigung zwar nicht jedes Privatbesitzes, aber alles Privatcapitals, soweit dasselbe als Productionsmittel Verwendung findet, ist eine allgemeine Theilnahme am Erträgniß der Collectivproduction, an den Genußmitteln und den höheren Gütern der Menschheit gegeben.

In dieser Zukunftsentwicklungsstufe erfüllt sich die Idee des Socialismus. Wir malen den verheißenen glückseligen Zustand nicht weiter aus. Wer sich über dieses „Phantasiebild", wie der Socialismus harmloser Weise so eben in einem seiner Hauptorgane („Die Zukunft" August 1878, S. 702) genannt worden ist, näher unterrichten will, findet in dem Buche von Leopold Jacoby „Die Idee der Entwicklung" 1874, eine überschwengliche Schilderung, auch kann man sich aus der jüngsten Auslassung von Engels in seiner Streitschrift gegen Dühring (Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1878) ein Bild zusammenstellen.

3.

Man würde sehr irren, wenn man meinte, daß man sich im Lager der Socialdemocraten den zukünftigen Staat bloß als einen verfeinerten Abklatsch eines Vorbildes aus der Thierwelt vorstellt; im Gegentheil hält man am Princip der Entwicklung als Neubildung fest. Wir wollen aber dennoch, der Vollständigkeit halber, einen Blick auf die Thierwelt werfen, um zu sehen, wie sich dort Privat- und Collectivcapital, Privat- und Collectivproduction verhalten.

Die meisten Thiere arbeiten einzeln für sich. Ihre Arbeitsmittel (Privatcapital) werden durch ihre Gliedmaßen und Waffen repräsentirt; ihren Erwerb verbrauchen sie zur Fristung des Lebens. Sie sammeln nicht in die Scheunen. Nur in höheren Classen finden wir Association der Arbeit und Sorge der Aeltern für die Zukunft der Nachkommen, jene Instincte, welche als befestigte und vererbte Gewohnheiten sich erklären lassen, wie denn also doch alle diese Instincthandlungen sich in Arbeiten mit allmälig angesammeltem, vererbtem Privatcapital auflösen.

Vergesellschaftung höherer Thiere kann das Aussehn gemeinschaftlicher, nicht instinctiv vor sich gehender Arbeit haben, z. B. das Jagen der Wölfe behufs Nahrungserwerbes; oder ist aus dem Schutzbedürfniß entsprungen, wie das gemeinsame Weiden der Heerdenthiere. Die Coloniebauten der Biber, die Massennester der Republicaner-Vögel sind socialistische Vervollkommnungen, welche vom Biber unter ungünstigen äußeren Verhältnissen aufgegeben werden, daher auch mit dem Scheine freiwilliger Uebereinkunft auftreten.

Dieser trügerische Schein fehlt bei den Stock- und Coloniebildungen in der niederen Thierwelt, wo durch die Fortpflanzung mittelst Knospen, welche im Verband mit dem Mutterthier bleiben, Gesellschaften hergestellt werden. Das Einzelindividuum des Polypenstockes genießt nicht nur den Schutz der Sicherheit gegen mechanische Unbilden in dem von allen für alle abgesonderten Stocke, sondern es wird auch, wenn ihm seine örtliche Stellung im Stocke für die Nahrungsaufnahme nicht günstig ist, aus dem Collectivnahrungscanal gespeist. In diesen fließt der Ueberschuß der Einzelproduction. Eine noch complicirtere socialistische Einrichtung mit streng durchgeführter Theilung der Arbeit zeigen die Röhrenquallen.

Ich erinnere an diese allbekannten Dinge, um als Resultat zusammenzufassen, daß in der Thierwelt Communismus und Socialismus um so ausgeprägter ist, je

niedriger die Gruppen stehn, bei denen er eingeführt ist; daß dagegen, wo in der höheren Thierwelt Einrichtungen an das socialistische Princip anklingen, bei der Vertheilung des Erträgnisses der Collectivproduction der Egoismus des Einzelnen um so stärker sich ausprägt.

Es fällt mir nicht ein, hieraus den Schluß ziehn zu wollen, daß es in der menschlichen Gesellschaft nicht anders sein könne; wir haben aber hier die Stelle berührt, wo die socialdemocratische Philosophie unter dem Gesichtspuncte der Entwicklung bei der Thierwelt eingesetzt hat.

Von der Selbstlosigkeit der Polypen zum Egoismus der Wölfe hat eine Entwicklung statt gefunden. Wie dieselbe vor sich ging, und wie der Mensch in sie einbezogen werden muß, hat Darwin gelehrt; und von Leopold Jacoby erfahren wir, daß das schon früher erwähnte Evangelium der Socialdemocratie, „das Buch von Marx: ‚das Capital‘ die Fortsetzung und Ergänzung von Darwins Entstehung der Arten und Abstammung des Menschen ist“.

Das wäre also eine Fühlung, die auch schon ein Jahr früher im „Volksstaat“ (1873, Nr. 31) geltend gemacht wurde, und deren Berechtigung zu untersuchen, unsre Aufgabe ist.



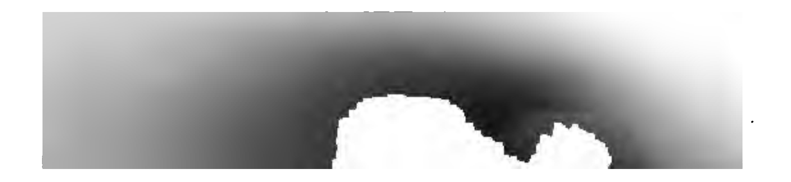
4.

Die einzige Stelle, wo Marx selbst von einer Ergänzung Darwins spricht und zwar nicht im Sinne seiner eignen Forschung, sondern bei Gelegenheit des Bedürfnisses einer Specialgeschichte der Technologie, lautet: „Darwin hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Thierorgane als Productionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Thiere. Verdient die Bildungsgeschichte der productiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besonderen Gesellschaftsorganisation nicht gleiche Aufmerksamkeit?" (Capital, S. 385.)

Dies bei Seite, so wird die naturwissenschaftliche Methode, an der Hand der Thatsachen den Zusammenhang der Erscheinungen zu prüfen, auch von Marx geübt, und ich meine, daß er Recht hat, wenn er gegen die ihm so oft gemachte Unterstellung protestirt, daß seine dialectische Methode in der Grundlage die Hegel'sche

sei. Er sammelt aber weder alle Thatsachen — wie er z. B. nur Unterdrücker und Aussauger auf der einen, ins Elend Getriebene auf der andern Seite kennt — noch enthält er sich der künstlichen Constructionen, deren verhängnißvollste diejenige der „unbezahlten Arbeit“ ist. Es kommt auch vor, daß ihm, weil er die Ergebnisse unserer Entwicklungslehre nicht versteht, die wirklich vorhandenen Beziehungen seiner Gesellschaftslehre zum Darwinismus verborgen bleiben. Er sagt z. B.: „in der That hat jede besondere historische Productionsweise ihre besonderen historisch gültigen Populationsgesetze. Ein abstractes Populationsgesetz existirt nur für Pflanzen und Thiere, so weit der Mensch nicht geschichtlich eingreift.“ Eine ähnliche Behauptung ist neuestens von Engels wiederholt worden (a. a. O. S. 49), sie ist jedoch nicht richtig, wenn man den Begriff Gesetz in dem einzig zulässigen Sinne der exacten Naturwissenschaft nimmt.

Auch die Fortpflanzungsverhältnisse der Pflanzen und Thiere, die Resultate ihrer Vermehrung wechseln nach den Umständen, und der Mensch mit seinen Zuchtversuchen corrigirt nicht die Natur, sondern copirt sie. Es ist überhaupt unzulässig, hier von Bevölkerungsgesetzen zu sprechen; es wäre statt dessen zu sagen, daß die Bevölkerungsverhältnisse jeder Periode die Folgen besonderer, veränderlicher, einer jeden Entwicklungsstufe eigenthüm-



licher Ursachen sind. Fälle, als Ergebnisse schwankender Zustände und Ereignisse sind keine Gesetze oder lassen nicht auf feste Gesetze schließen.

Nicht von Marx, wohl aber von seinem Anhänger L. Jacoby ist der Versuch gemacht worden, die sociale Entwicklung und ihre Spitze, das socialdemocratische Ideal, mit der Entwicklung der Natur logisch in zusammenhängender Darstellung zu verknüpfen.

Er leistet in sophistischer, an Hegel'sche Dialectik erinnernder Beweisführung das Unmögliche, ein Schwärmer, über dessen specifisch socialdemocratische Verdienste ich nicht urtheile. Er ist offenbar ein enfant terrible seiner Partei. Seine naturwissenschaftlichen Begriffe sind kümmerlichster Art. Wir müssen aber mit ihm rechnen, da er der einzige socialdemocratische Schriftsteller ist, der mit dem Schein wissenschaftlicher Methode hier, d. h. wo von der Verbindung unserer Entwicklungstheorie mit der Socialdemocratie die Rede ist, vorgeht. Welche Stellung Engels hierzu einnimmt, ist später zu berühren.

Die sociale Entwicklung wird heute von den socialdemocratischen Parteiführern als eine mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehende Vervollkommnung nach einem bestimmten Ziele hin vorgestellt; und da sie mit Recht den Menschen leicht aus der Natur herauslösen, so ist

das Bestreben sehr begreiflich, in der socialen und in der Naturentwicklung Einheit und Continuität zu entdecken.

Revolution, lehrt die Socialdemocratie, ist Verbesserung von Verkehrtheiten oder Umgestaltung zur Vervollkommnung. Mit glücklichem Griff hat Copernikus diese Idee festgestellt, als er seinem, die astronomischen Anschauungen umkehrenden Werke den Titel „De revolutionibus“ gab. Die kleine Finte, daß dieser Titel nicht der richtige ist, sondern „de orbium celestium revolutionibus“ lautet, so wie, daß revolutio nicht Umkehrung, sondern Umlauf, umdrehende Bewegung bedeutet, darf uns nicht stören.

Kurz, in diesen Revolutionen, so docirt die socialdemocratische Philosophie weiter, — wurde durch Kant und Laplace „ein ewig sich vervollkommnendes Werden und Gestalten der Dinge im gesammten Weltall erkannt“. Es folgte Lamark mit der „Lehre von der zusammenhängenden und auf einander folgenden Entwicklung aller organischen Wesen auf der Erde“. Aber er wurde ein halbes Jahrhundert überhört, bis Darwin dieser Lehre die volle Geltung und Anerkennung verschaffte. Man verdankt also Lamark und Darwin die Einsicht in das Wesen der beiden großen „Revolutionen“, deren eine im Uebergang der unorganischen in die organische Natur die Existenz von Organismen verwirklicht, während die



Idee der zweiten auf die Erscheinung des Menschen gezielt hat.

Die Philosophie der Socialdemocratie nähert sich nämlich darin der platonischen, daß über der Verkörperung die Idee schwebt. Von der Idee wird Alles, was sich gestalten soll, beherrscht, zur Umgestaltung gezwungen; also ist bis zur Menschwerdung ein zwar unbewußtes aber unaufhaltsames Drängen in der Natur.

Hier tritt nun eine neue, die dritte große Revolution ein, der allgemeine Durchbruch des Menschheitsbewußtseins, mit deren philosophischer Begründung sich Marx befaßt hat. Und so sind, wie es im „Volksstaat" (a. a. O.) heißt, „Darwin und Marx durch tiefe geistreiche Forschung auf gänzlich verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten zu Resultaten gelangt, die, für die Menschheit von größter Wichtigkeit, zugleich einander nahe verwandt, sich gegenseitig stützen und ergänzen".

Da die Socialdemocratie die Erfüllung ihrer Ziele als naturnothwendig hinstellt, so ist ihr, wie schon angedeutet, die Behauptung von höchster Wichtigkeit, daß alle Erscheinungen, die an der Materie vorgehn, und alle Entwicklungen aus der Materie in der Idee vorgezeichnet und vorausbestimmt sind. Der biedere Arbeiter lernt daher beispielsweise, daß eine Statue um so weniger gelingt, je weniger sich der Bildhauer der in dem

Marmorblocke steckenden Idee des Schönheitswerkes bewußt war, und je mehr er sich bei seiner Arbeit von der Aussicht auf Gelderwerb und Aehnliches leiten ließ. „Und so haben wir in diesem Vorgang der Thätigkeit des Bildhauers zugleich einen directen Beweis (einen directen Beweis!) für die Wahrheit des Satzes, daß die Ideen in der unbewußten Natur enthalten sind“ (Jacoby).



5.

Ich höre fragen, ob das, worüber ich eben berichtet, die Fühlung der Socialdemocratie mit dem Darwinismus sei? Ob diese abstracten, einigermaßen curiosen und confusen Sätze und Behauptungen die gefährliche Anleihe bei der Entwicklungslehre repräsentiren? Mit einigen weiter unten zu machenden Nachträgen — ja!

Wie verhält sich nun der Darwinismus zu diesen Leitgedanken der socialen Entwicklungslehre, welche wir aus dem Munde eines socialdemocratischen Philosophen gehört haben?

Zweien Vorstellungen sind wir begegnet, worin die Socialdemocratie mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre übereinstimmen will: Entwicklung oder Revolution ist Umkehrung d. h. Verbesserung von Verkehrtheiten, und: Jeder Entwicklung liegt eine, das zukünftige Ziel bezeichnende, die Bewegung beherrschende Idee zu Grunde. An sich sind diese Sätze offenbar sehr unschuldig; wären sie das Resultat darwinistischer Naturforschung, sie brauchte

dieselben nicht hinter das Licht zu stellen. Sie weist aber das Verdienst ab, jene und ähnliche Sätze begründet zu haben.

Was wir Entstehung oder Entwicklung der Arten nennen, ist zunächst keine Umkehrung von Verkehrtheiten. Mit solchen Wortspielen, unter Zuziehung der Revolution, haben wir uns nie eingelassen. Das darwinistische Erklärungsprincip ist die Auslese. Aus Verkehrtem pflegt man nicht auszulesen. Der Kampf, unter welchem die Auslese vor sich geht, schließt zwar, wo er mit Bewußtsein geführt wird, auch den Kampf gegen das Unrecht ein, ist aber im Allgemeinen der Kampf gegen die Umstände.

In erster Linie ist der Untergang der kämpfenden Partei in Erwägung zu ziehen. Die Natur oder, wenn man es lieber hört, das Naturgesetz kennt dabei keinen Unterschied zwischen Recht und Unrecht; es ist eine reine Machtfrage. Derjenige wird besiegt, der über die geringeren Mittel, das kleinere Kampfcapital gebietet, mag dieses an sich oder unter anderen, als den gerade obwaltenden Umständen, noch so ausreichend und vollständig sein. An eine Subsummirung dieses Falles unter die Hegel'sche Phrase von Schlecht — Gut, Negation — Position, Verkehrtheit — Richtigstellung u. dgl. hat wohl noch kein Naturforscher gedacht.

Das Gegentheil jenes ersten Falles der Erledigung



des Kampfes ums Dasein ist die Ueberwindung der Gegner und Umstände unter allmäliger Vervollkommnung. Es stellt sich dem nach Analogien haschenden Philosophen als die practische Vollendung der Vervollkommnungsidee dar.

Aber mit diesen beiden Extremen sind die Möglichkeiten des Kampfausganges noch lange nicht erschöpft, und der von der socialdemocratischen Philosophie übersehene und doch unendlich oft eintretende Fall des Abschlusses im struggle for life ist, daß der Kämpfer sich in die Umstände schickt. Dabei muß er oft so sich hindrücken, daß er einen Theil seiner bisherigen Vollkommenheiten aufgiebt und zu einer niedrigeren Stufe hinabsteigt, gleich manchem europäischen Baron, der in Amerika als Küchengehülfe Verwendung fand. Oder er prägt sich und seine Gewohnheiten so um, daß er zwar in keiner Weise vollkommener wird, aber doch seine bisherige Stellung für die Zukunft möglichst gesichert hat.

So hat man, um auch das mit einem Beispiel zu belegen, die Beobachtung gemacht, daß durchschnittlich die lebhaft gefärbten und ihren Feinden deshalb leichter auffallenden Vögel ihre Nester viel mehr verstecken, als die wenig auffallenden Arten. Wir erklären uns das mit der Annahme, daß die Vorfahren der bunten Arten nach und nach durch die Erfahrung gewitzigt wurden und diese durch Gewohnheit zum Instinct erstarrte Er-

fahrung durch Vererbung auf die Nachkommen übertrugen. Mit der Erfahrung und Gewohnheit geht die Auslese Hand in Hand. Für diese Vögel ist die Abänderung des Nestbaues ein Fortschritt, ohne daß sie sich dabei vervollkommnet haben.

Wenn uns in der geschichtlichen Entwicklung der organischen Natur blos Fortschritt entgegen leuchtete, so läge allerdings die Verlockung nahe, auch für die sociale Entwicklung der Menschheit den Fortschritt schlechthin als allgemeines Naturgesetz auszurufen. Aber, was uns das Beispiel der bunten Vögel lehrt, vom Aufgeben schon errungener Fortschritte gar nicht zu reden, zeigt uns auch die gesammte niedere und niederste Thierwelt: sie ist bestehn geblieben und mußte bestehn bleiben trotz der Vervollkommnung auf vielen Linien. Der Fortbestand des Niederen und Unvollkommneren erklärt sich ganz einfach aus dem Fortbestand seiner allgemeinsten Lebensbedingungen. Milliarden niederer Arten sind nach einander untergegangen, indem sie Besserem, d. h. Stärkerem Platz machten, viele Millionen, deren wenig oder nicht abweichende Vorfahren ihren Feinden und Concurrenten entwischten, haben das Erbe jener an Raum und gegenseitigen Leistungen angetreten. Ein Meer nur mit Fischen, das Land nur mit Säugethieren bevölkert, ist eine widernatürliche Vorstellung. Unvollkommenes bleibt also bestehn; das Vollkommene, Gleichartige, nur auf sich ange-



wiesen, zerstört sich selbst, wie die Neuseeländer anfingen, sich unter einander zu verspeisen, als sie mit den Riesenvögeln, dem einzigen eßbaren Wild, aufgeräumt hatten.

Kurz der Darwinismus zeigt, daß die Entwicklung des organischen Lebens sich nicht in einige abstracte Formeln schnüren läßt; er weist auf die Thatsache hin, daß mit der langsamen Aufeinanderfolge der Arten unter anderem auch eine langsame Vervollkommnung nach verschiedenen Richtungen verbunden ist, und sucht diesen zwar nothwendigen, aber doch nur partiellen Fortschritt durch die „Auslese der Begabteren" bei Untergang oder Zurückbleiben der minder begünstigten Individuen und Arten zu erklären.

6.

Von einem Gesetz, welches diese Vervollkommnung *vorausbestimmt*, findet sich im ganzen Darwinismus leider keine Spur, und es ist zum Lachen, wenn man auf der einen Seite den Vorwurf erhebt, daß wir den Zufall als Weltprincip auf den Thron setzten, und dann auf der andern die Entdeckung macht, daß die die Zukunft construirenden Leitgedanken der Socialdemocratie die höchst bedenklichen Consequenzen der entwicklungstheoretischen Ideen sein könnten.

Die Stärke der socialdemocratischen Lehre beruht darauf, daß den im Urtheilen ungeübten Candidaten und Mitgliedern der Partei haarscharf in wenigen Zügen von einer willkürlichen Position aus bewiesen wird, es müsse mit Naturnothwendigkeit zur Verwirklichung der Idee kommen. Und nun liegt der Grundirrthum der Fühlung mit dem Darwinismus, wie wir entwickelt, in der Meinung, der Darwinismus habe auch seinerseits ähnliche, die organische Umgestaltung beherrschende Ideen



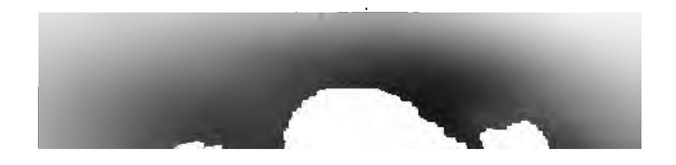
ans Licht gebracht, wie sie zur Realisirung der socialen Revolutionen vorausgesetzt werden.

Die Socialdemocraten schaffen auf ihre Weise den persönlichen Gott ab, wofür natürlich „die atheistische Naturwissenschaft" verantwortlich gemacht wird. Nun lesen wir in dem Buche von L. Jacoby (S. 119) folgendes: „Wir nennen also die Idee die vorausgewußte Existenz des verkörperten Gesammtergebnisses einer vorwärts schreitenden Umgestaltung. Dieses Vorauswissen kann aber in keiner anderen Weise statt finden, als dadurch, daß dasjenige Ding, dem wir die Idee zugestehn, in die vorwärtsschreitende Umgestaltung selbst hinein versetzt ist, und aus dieser Erkenntniß folgt die andere Seite des Wesens der Idee, nämlich: das Beherrschtsein durch die Idee, das gezwungene Bewegtwerden durch die Idee nach einer bestimmten Richtung hin. Gestehen wir jenen ersten Organismen die Idee von dem Menschen zu, so erkennen wir auch sofort ihr Beherrschtsein von dieser Idee, das heißt, wie sie gezwungen waren, sich in solcher Weise umzugestalten, daß sie zuletzt den Menschen aus sich heraus erzeugten." Dieser Gedanke, seiner methodischen Verballhornung entkleidet, hat sich sehr allgemein in der Socialdemocratie festgesetzt. Sie hat sich aber damit statt des persönlichen Gottes unter der Form einer allmächtigen Idee eine Art von infalliblem Popanz eingetauscht; es ist eine mystische,

supranaturalistische Umnebelung, keine naturwissenschaftliche, am wenigsten eine darwinistische Erklärung der Thatsachen.

Der Darwinismus behauptet das stricte Gegentheil, nämlich, daß die Entwicklungen nicht nach Ideen vor sich gehn. Er kennt in der Natur nur Kräfte, Gesetze, Ursachen und Wirkungen, die wirkenden Ideen muß er diesmal den Philosophen überlassen, und vollends den betreffenden Lehren des socialdemocratischen Catechismus steht er völlig fremd gegenüber. Wenn also die Socialdemocratie die Verwirklichung ihres Ideals darein setzt, daß die der treibenden Ideen sich bewußten Menschen unwiderstehlich das Werk vollführen müssen, und so die Massen zum Glauben an diese Ideen mit sich fortreißt, so mag sie das für sich verantworten —, *der Darwinismus giebt dazu keine Anleitung* und kann denen, welche die Socialdemocratie fürchten oder hassen oder lieben nach dieser Seite hin nur gleichgültig sein.

Es giebt aber eine Categorie von Naturforschern, welche die Entstehung der Arten als die Entwicklung des Höheren aus dem Niedrigen anerkennen, das darwinistische Erklärungsprincip nicht ausreichend finden, das platte Wunder auch nicht spielen lassen möchten und Alles, was ihnen unklar geblieben ist, mit einem Schlagwort, wie „Tendenz zur Vervollkommnung" oder „Zielstrebig-



keit" verdecken. Ich möchte auch auf die, wie mir scheint, im Absterben begriffene „Philosophie des Unbewußten" aufmerksam machen, welche immer, wenn sie nicht weiß, wo aus, ihr „Unbewußtes" aufmarschiren läßt.

Mit diesen unklaren Nothhelfern haben die „die Revolutionen und die Umkehrungen der Verkehrtheiten beherrschenden Ideen" der Socialdemocratie eine unverkennbare, wenn auch „unbewußte" Verwandtschaft.

7.

Die Berührung der Socialdemocratie mit dem Darwinismus hat zwar stattgefunden, beruht aber, soweit wir sie untersuchten, auf falschen Voraussetzungen und Unkenntniß des Wesens der Entwicklungslehre. Sie betraf bisher nur einige wichtige theoretische Prämissen, und von der practischen Verwirklichung der socialistischen Idee, d. h. von der Hauptsache und von den Lehren und Anweisungen, welche etwa dafür aus dem Darwinismus gezogen werden, war noch nicht die Rede.

Die Socialdemocratie ist völlig einig im Punkte der Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Zuständen der Gegenwart. Aber über die künftige specielle Organisation der Gesellschaft sind die Wortführer äußerst schweigsam. So viel soll feststehn, daß die große Masse der Arbeiter, welche jetzt ihre ganze Kraft um den gerade zur Fristung des Lebens ausreichenden Lohn verkaufen müssen, künftig keine sogenannte „unbezahlte Arbeit" leisten werden. Sie werden Theil haben an den höheren Genüssen, deren Vorbedingung eine höhere geistige Ent-



wicklung ist. Diese sich zu erwerben, giebt der socialdemocratische Staat durch die bedeutende Verkürzung der Zeit der rein mechanischen Arbeit Jedem Gelegenheit in den natürlich ganz freien Schulen jeder Ordnung. Von dem rohen leiblichen Kampfe ums Dasein ist nach dieser allgemeinen Durchläuterung nicht mehr die Rede. Denn da künftig jeder Mensch seine Vernunft entwickelt, und die Vernunft Verkehrtheiten und Unrecht nicht duldet, so wird Jeder für Alle und Alle für Jeden arbeiten. Ob an Stelle der jetzt herrschenden Theilung der Arbeit eine ähnliche, nach persönlicher Neigung und Befähigung („Die Zukunft" 1878, S. 704) sich richtende Uebernahme von Arbeit treten soll, oder ob das System des Arbeitswechsels eingeführt wird, so daß man, wie Engels will, (a. a. O. S. 173) Vormittags Karrenschieber und Nachmittags Architect ist; was zu geschehn habe, wenn zu gewissen Arbeiten sich keine Liebhaber, zu andern zu viele finden sollten; ob und wie die Abstufung der Berechtigung zum Bezug der Genußmittel nach Art der Leistung oder der Anstrengung oder des Bedürfnisses des Einzelnen zu bestimmen sei: das Alles sind offene Fragen. Ihre Schlichtung im friedlichen Sinne setzt, wie angedeutet, eine allgemeine psychische und moralische Erhebung der Individuen voraus, wovon der jetzige geistige Durchschnittszustand nur ein schwacher Vorgeschmack ist.

Die Socialdemocratie erhebt also Anspruch auf

eine gerechte allgemeine Vertheilung der Lebensgüter, auf eine Betheiligung Jedes am Lebensgenuß, und sucht die Gerechtigkeit und Natürlichkeit dieses Verlangens nachzuweisen. Uns interessirt das soweit, als eine Berufung auf den Darwinismus in dem Versuche der Begründung jenes Verlangens stattfindet.

Die im Urchristenthum sich vollziehende stille Revolution appellirte an die Gleichheit im Jenseits.. Die Revolution von 1789 war practischer und verfocht das natürliche Recht des dritten Standes, das Recht der Gleichheit und Brüderlichkeit schon für den irdischen Schauplatz. Von wo sie die Anleitung dazu empfangen, wie sie die gepredigte Rückkehr zur Natur und Wahrheit auslegte, ist bekannt genug. Jetzt stehn wir, wie nicht bloß die Socialdemocratie vielleicht mit Recht behauptet, abermals an der Schwelle einer socialen Umwälzung. Wieder handelt es sich um die Berufung auf das dem Menschen angeborene Recht. Nächst der, die Umwälzung beherrschenden Grundidee, mit der wir uns schon beschäftigten, steift sich das socialistische Programm, wie die Programme aller aus allgemeinen Nothständen hervorgegangenen Revolutionen, auf Herstellung der Gleichheit, welche dem Menschen nach seinem eigensten Wesen zukomme, aber in der Unnatur und Verkehrtheit der Verhältnisse verloren gegangen sei.

Den Socialdemocraten ist mit der Anerkennung, daß



das Ziel der Menschheit Vervollkommnung (Brentano), oder daß das ideale Ziel des Fortschrittes die höchste Vollendung Aller sei (Held), nicht gedient. Sie haben daher der Vervollkommnungsidee in der Forderung der Verminderung der Arbeit und der Erhöhung des leiblichen und geistigen Genusses gleich Hand und Fuß gegeben. Daß bei etwa verweigerter Anerkennung der Gerechtigkeit dieser Forderung Gewalt den Beweis vorvollständigen würde, ist unzweideutig ausgesprochen. Allein es ist klar, wie viel den Leitern der Bewegung daran gelegen sein müßte, wenn die Biologie sich auf ihre Seite stellte, und der Darwinismus, „consequent durchgeführt", auf ihre Fahne geschrieben werden könnte.

Wenn die socialdemokratischen Lehren einen organischen Zusammenhang mit dem anthropologischen Theile des Darwinismus hätten, so würde die Wissenschaft sich darein finden. Darüber zu barmen, würde ihr übel anstehn. In der That glaubt ja die Socialdemocratie diese Fühlung gewonnen zu haben, und man hätte von dieser vermeintlichen Fühlung reden dürfen, wenn sie zugleich als ein gründliches Mißverständniß bezeichnet worden wäre.

Im „Volksstaat" (a. a. O.) heißt es: „Die Darwin'sche Theorie ist eine wichtige Stütze für den Socialismus! sie ist so zu sagen unbewußt die Sanction desselben von Seite der Naturwissenschaft; denn was ist wohl schließlich die Hauptterrungenschaft oder die prac-

tische Bedeutung der Darwin'schen Lehre: neben dem tiefgeistigen Einblick in das Wirken der organischen Natur überhaupt doch gewiß nur *die stricte Anerkennung des Satzes von der Gleichheit aller Menschen*". „Wenn u. s. f. — gewiß wir hätten leicht Socialismus predigen, weil ja die Menschen schon wüßten, daß jeder Einzelne ein von der Natur gezeugtes Product ist und somit die gleichen Ansprüche an die Natur hat." Es wird dann der Schluß gezogen: weil man von reactionärer Seite die Abstammung des Menschen nicht anerkennen wolle, so verhindere man möglichst die Anerkennung des Darwinismus als Stütze der Socialdemocratie und hemme seine ernste Verbreitung unter das Volk.

Wie sich die Socialdemocratie die Gleichheit aller Menschen, zuvörderst die gleiche natürliche Anlage ausmalt, finden wir bei *Jacoby*. „Der Mensch ist gut von Anfang an." „Das Gehirn jedes Einzelmenschen ist eben so entwicklungsfähig, durch sich selbst Alles zu denken, wie die Hand jedes Einzelmenschen entwicklungsfähig ist, durch das Mittel der Maschine Alles zu thun." Daß es bisher nur bei der Fähigkeit zur gleichen Entwicklung geblieben ist, factisch aber in der Entwicklung sich so große Ungleichheit zeigt, hat seinen Grund darin, daß bis jetzt nur unnatürlich Bevorzugte die Zeit zur Entwicklung ihres Bewußtseins haben. Wenn die Menschen einst im socialistischen Staat gleichmäßig richtig er=



zogen werden, so kommt die gleiche, dem Guten zugeneigte Entwicklung von selbst, denn „die Naturerkenntniß zwingt uns, jeden einzelnen Menschen als ein von Anfang an in völlig gleichem Maße entwicklungsfähiges Wesen aufzufassen".

Unter diesem „jeden einzelnen Menschen" ist jedoch nur der Mann verstanden. Viele Socialdemocraten huldigen nämlich mit Berufung auf große Autoritäten der Ansicht, daß das Weib vermöge seiner abweichenden Gehirnbildung im künftigen Staat eine untergeordnete Rolle zu spielen, nicht zu urtheilen und zu schaffen, sondern nur zu fühlen und zu ordnen habe.

Neuere Vorgänge sprechen übrigens für das Umsichgreifen der Emancipationsidee.

8.

Wer nur einige an der Quelle geschöpfte Kenntniß davon hat, was der Darwinismus über den Menschen lehrt, wird in den oben angeführten socialdemocratischen Vorstellungen kaum einen wahren, aus der darwinistischen Anthropologie abzuleitenden Zug finden. Alle Sehnsucht nach Verbesserung verknüpft sich mit dem Ideal der Gleichheit aller Menschen; der Darwinismus zerstört diese Illusion von Grund aus. Das Princip der Entwicklung ist ja die Aufhebung des Princips der Gleichheit. Der Darwinismus geht in der Verneinung der Gleichheit so weit, daß er auch da, wo der Idee nach Gleichheit stattfinden sollte, die Realisirung derselben für eine Unmöglichkeit erklärt. Der Darwinismus ist die wissenschaftliche Begründung der Ungleichheit, und darum braucht die Behauptung, daß die darwinistische Lehre ihre Haupterrungenschaft in der stricten Anerkennung des Satzes von der Gleichheit aller Menschen habe, von unserer Seite nicht besonders widerlegt zu werden. Sie ist aus der Luft gegriffen.



Eine Anweisung zu den Axiomen, daß der Mensch von Anfang an **gut** sei, und die Naturerkenntniß uns zwinge, jedes Individium als ein in völlig **gleichem** Maße **entwickelungsfähiges** Wesen aufzufassen, ist in der ganzen darwinistischen Literatur ebenfalls nicht aufzutreiben. Wie die Darwiniauer darüber denken, erlaube ich mir aus meinem Buche über „Descendenzlehre und Darwinismus" (2. Aufl. 1875. S. 276) zu citiren. „Die Stufe, bis wohin im Allgemeinen diese (geistige) Entwicklung steigt, ist von den vorausgegangenen Generationen abhängig. Die Seelenfähigkeiten jedes Individuums tragen den Stammestypus an sich und sind durch die Gesetze der Vererbung bestimmt. **Denn es ist einfach nicht wahr, daß unabhängig von Farbe und Abstammung jeder Mensch unter übrigens gleichen Bedingungen eine gleiche Höhe der geistigen Entwicklung erreichen könne.**"

Es konnte uns nicht einfallen, uns mit jener auf völliger Unkenntniß beruhenden socialdemocratischen Auffassung, welche mit derjenigen der zu Selbsttäuschungen so geneigten Heidenbekehrer übereinstimmt, näher zu beschäftigen, ehe, wie schon gesagt, die erstaunliche Entdeckung gemacht wurde, wir seien dafür verantwortlich.

Die Socialdemocraten stellen nach der Einführung ihres Staates eine allgemeine Befriedigung aller, theils nach individueller Neigung, theils nach staatlicher An-

ordnung arbeitenden Menschen in Aussicht. Dazu braucht man allerdings sehr gute Menschen, von denen der „Volksstaat“ (1874. No. 30) ein Jahr nach Proclamirung der Gleichheit verlangt, „daß der Starke mit dem Schwachen, der Flinke mit dem Schwerfälligen, die intelligente und die physische Kraft, so weit sie menschlich sind, auch in humaner Gemeinschaft das Gewerb betreiben und genießen“.

Hier ist nun der Ort, derjenigen philosophirenden Fraction der Socialdemocratie zu gedenken, welche mit Engels (a. a. O. S. 223 ff. namentlich S. 235) sich der Vorstellung hingeben, daß die aus dem thierischen Ursprunge in das Menschheitsdasein herübergekommene und nicht abzustreifende Ungleichheit durch Form und Inhalt der neuen Gesellschaft paralysirt werde. Wie wir gesehn, leiten die Einen die Ungleichheit der menschlichen Individuen aus der Unnatur der alten Gesellschaftsform her und verfechten nicht bloß eine vage Gleichheitsidee, sondern erwarten eine gleiche Entwicklung der Individuen unbeschadet des Fortbestehens von Stark und Schwach, Flink und Schwerfällig. Dagegen nennt Engels die vorausgesetzten Gleichheitsmenschen „Gespenster“, die über die Abschaffung der Classen hinausgehende Gleichheitsforderung des Proletariats eine „Absurdität“ (a. a. O. S. 84); er ist aber dabei der Zuversicht, daß der Kampf ums Dasein mit der Beseitigung der Classen-



unterschiede aufhören werde, um einem allgemeinen gegenseitigen Wohlgefallen Platz zu machen. Diese Richtung verlangt, daß die Individuen von der faktisch bestehenden körperlichen und geistigen Ungleichheit keinen Gebrauch machen. Hier hört natürlich der Darwinismus auch auf, und wir überlassen es Andern, gegen diese dialectische Umkehrung der auf dem Boden der Beobachtung fußenden Entwicklungslehre in eine phantastische Fiction zu polemisiren, da wir nicht von der Socialdemocratie als solcher, sondern von ihrer Stellung zum Darwinismus handeln.

Das Resultat unserer Untersuchung ist, daß die Socialdemocratie, wo sie sich auf den Darwinismus beruft, ihn nicht verstanden hat, wenn sie ihn aber ausnahmsweise verstanden hat, mit ihm nichts anzufangen weiß und sein unveräußerliches Princip, die Concurrenz, negiren muß*).

Und so hätten wir uns mit der Socialdemocratie, deren Ernst als Symptom krankhafter, der Hülfe und Heilung bedürftiger Gesellschaftszustände wir verstehn und würdigen, auseinandergesetzt.

*) In der „Zukunft" a. a. O. ist „die Concurrenz der Zukunft zu einem Concurrenzkampf der wirklichen Talente" verdünnt.

9.

Es bleibt noch übrig, zu den Ansichten einiger Freunde und Rathgeber der socialen Bewegung Stellung zu nehmen, welche, dem Darwinismus näher stehend, von der Wirkung der natürlichen Auslese nach socialer Genesung das Beste für den Fortschritt der Menschheit erwarten.

Ich denke vor allen an Albert Lange. Daß diesem ausgezeichneten Kenner des menschlichen Wesens der aus der unbewußten Thierwelt auf die Menschheit übertragene Kampf ums Dasein in seiner vollen Bedeutung einleuchtete, ist selbstverständlich. Er wußte, daß man an ein Aufhören des „Kampfes um die bevorzugte Stellung" zu denken nicht wagen darf; er setzte aber seine Hoffnung auf den, mit der Vernunft allmälig sich entwickelnden Gedanken der Einheit und Gleichheit, jenen Gedanken, der die Menschen an einander bringt trotz der Verschiedenheit der Abstammung, Anlage und Stellung; er hoffte, daß die Gesetze des bewußten Geistes in ihren Wirkungen im Laufe der Geschichte mehr und mehr das Uebergewicht erlangen. Er hoffte also eine in fernster Ferne liegende Lösung aus einer, im entwickelten menschlichen Geiste sich regenden und gegen den natürlichen Differenzi-



rungs- und Theilungsproceß sich richtenden Strömung; er hoffte auf eine Vergeistigung des materiellen Kampfes zu einem friedlichen Ringen im Dienste der Humanität. Wenn in diesen Tagen von socialdemocratischer Seite Aehnliches ausgesprochen wird, so ist das also nichts Neues für uns.

In seinem Buche über „die Arbeiterfrage" hat er Andeutungen gegeben, daß gewisse sociale Uebelstände Folge einer künstlichen Züchtung seien, die ihre Heilung durch Rückkehr zu den einfacheren, natürlichen Verhältnissen finden würden. Spinnt man den Gedanken aus, (wie das z. B. von Dodel*) geschehn ist), so kann man leicht sich einreden, daß bei unseren heutigen socialen Verhältnissen das Princip der natürlichen Züchtung, d. h. eine naturgemäße Entwicklung überhaupt „nicht oder nur im beschränkten Maße zur Geltung komme". Dann erscheint es als eine Verkehrung, als ein Unrecht gegen die natürliche Bestimmung, daß die in bevorzugter Stellung Geborenen so oft ohne persönliche Würdigkeit und Anlage mit ererbten Mitteln mühelos die Lust und den Genuß des Lebens einheimsen und ihren Nachkommen denselben Weg des Wohlbefindens geebnet übertragen. Bilden diese, so wird gefragt, außerhalb des Kampfes um das Dasein stehenden Günstlinge des Glücks wirklich die

*) Die neuere Schöpfungsgeschichte. 1875. S. 145. 147.

von der Natur am besten ausgestattete Fraction der Gesellschaft? Sollen sie für die künftigen Generationen gehegt werden? Soll gerade ihr Gedeihn die größte Berechtigung haben?

Aus diesen verschrobenen Verhältnissen, in denen das heilvolle Princip der natürlichen Auslese durch die künstliche Züchtung verdrängt sei, könne man einzig dann Erlösung erwarten, wenn „es gelingt, allen den Millionen, die heute und morgen geboren werden, die gleichen Rechte zur Entwicklung einzuräumen, damit jedes von der Natur aus begünstigte Individuum, habe es seine Wiege in der Hütte oder im Palaste, jedes Talent, jedes Genie Mittel und Wege vorfindet, seine natürlichen Anlagen ihrem Werthe gemäß zu entwickeln und später zum Wohle des Ganzen anzuwenden".

Ich kann diese Deutung der natürlichen und künstlichen Auslese nicht für richtig anerkennen. Jeder hat im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung mit den Mitteln sein Dasein befestigt, die ihm zu Gebot standen, mit Vermögen, ererbter Stellung, ererbten und persönlichen, physischen und moralischen Eigenschaften u. dgl. Die künstliche Züchtung hat ein bestimmtes Ziel vor Augen: sie will das Vorhandene zu einem bestimmten Zwecke umformen und dann in der neuen Form zu diesem Zwecke erhalten. Wenn sich der Adel, der Großgrundbesitz in seinem Stande erhält und einwurzelt, so handelt es sich

nicht um die Ausführung des darwinistischen Begriffes der künstlichen Auslese, welche übrigens, wie wir schon oben betont, in ihrem Verfahren nichts der Natur Gegensätzliches enthält, sondern es ist der natürliche Verlauf der Dinge. Wer das nicht zugiebt, muß schließlich die gesammte Erziehung der Menschheit, alle Vorkehrungen in Staat und Gesellschaft, die mit Bewußtsein und zum Zweck der Menschenbeglückung oder Machtentfaltung ausgeführt werden, für künstliche Züchtungsmittel erklären. Eines der künstlichsten würde der Inbegriff der Staatseinrichtungen sein, welche jeder guten Anlage eines Jeden die ungehemmte Entfaltung ermöglichte. Das wäre eben wieder die Aufhebung des Princips des Kampfes um die bevorzugte Stellung; und die sich darum drehenden Vorschläge sind nicht die eines Darwinianers, sondern, wir wiederholen es, eines unpraktischen Träumers.

Von unserm Standpunkte aus werden wir fort und fort daran erinnert, daß es keineswegs im Begriff des natürliches Kampfes um's Dasein liegt, daß die Sieger immer die physiologisch und, ins Menschliche übertragen, die moralisch würdigen seien. Wir möchten, können aber nicht uns zu dem Ideal erheben, daß es einst so sein wird, und daß wir deshalb das Ende der Entwicklung uns als eine allgemeine Vervollkommnung vorstellen dürften. Wir sind deshalb nichts weniger als Pessimisten; aber der vielmillionenfältige Fortschritt, den die unbelebte

und die heiligen Namen vertilgt, kann meine Weltanschauung auch nicht zu einer rein egoistischen machen. Der Darwinismus ist eine [illegible] zum Vollkommenheitsideal, und indem wir dies erkennen, lassen wir dem Vollendungsdrange sein Recht, ohne die Vollendung mit Händen greifen zu wollen.

Mit der Sicherheit, deren der Inductionsbeweis fähig ist, behauptet die Entwicklungslehre den thierischen Ursprung des Menschen. Ob es nun richtig sei, was Pfeffel sagt:

Weit besser für das Heil der Welt
Ist frommer Irrthum, der erhält,
Als kalte Wahrheit, die zerstöret —

darüber läßt sich vielleicht in bestimmten Fällen streiten. In unserem ist wohl so viel gewiß, daß die aus lang genährtem, wenn auch frommem Irrthum erwachenden Menschen gar oft die Brüderschaft mit den Bestien hervorkehren, während die sorgfältig von Generation zu Generation überlieferte Wahrheit und zunehmende Erleuchtung den Menschen vermenschlicht.

Möchte es gelingen, der vollen Wahrheit der darwinistischen Entwicklungslehre das allgemeinste Verständniß zu verschaffen, damit jeder nicht schon im Gegenstrom treibende urtheilsfähige Mensch wüßte, was in ihr enthalten ist, und was aus ihr nicht gefolgert werden kann.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Der sogenannte

Spiritismus

eine wissenschaftliche Frage.

Von

Dr. H. Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,
corresp. Mitglied der Academia di scienze e lettere di Palermo.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1879.

(Aus der Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. 74. Bd.)

Die Frage des s. g. Spiritismus (oder wie Andere ihn nennen Spiritualismus) d. h. die zwar sehr moderne, im Grunde aber uralte Streitfrage, ob es ein Geisterreich gibt, das zu unsrem irdischen Daseyn in Beziehung steht und auf dasselbe wahrnehmbar einzuwirken vermag, ist zwar von eminent philosophischem Interesse. Denn sie berührt nicht nur das Hauptproblem der Psychologie, das Verhältniss von Leib und Seele, sondern auch die Metaphysik und die philosophische Weltanschauung überhaupt. Aber bisher hatte die Philosophie, die deutsche wenigstens, keine Veranlassung, auf die Erörterung der Frage näher einzugehen. Denn obwohl mehrere englische, amerikanische und russische Physiker und Physiologen ersten Ranges (Wallace, Crookes, Butlerow u. A.) die Thatsachen, auf welche die Spiritisten sich berufen, genauer untersucht und deren wissenschaftliche Thatsächlichkeit anerkannt hatten, so waren doch diese Thatsachen weder genügend festgestellt noch von so entschiedener Beweiskraft, dass der Verdacht wissentlicher oder unwissentlicher Täuschung, die ja so vielfach in die spiritistischen Erscheinungen — wie früher in die des thierischen Magnetismus (Somnambulismus) — sich eingemischt hat, völlig ausgeschlossen wäre; auch stand die Autorität der fremden Gelehrten den deutschen Forschern zu fern, um sie zur Nachfolge auf dem betretenen Wege zu veranlassen. Gegenwärtig indess hat sich die Lage der Dinge wesentlich geändert. Jetzt nachdem Professor Zöllner, der anerkannt ausgezeichnete Astrophysiker, in Gemeinschaft mit einigen ebenso ausgezeichneten Collegen der Leipziger und Göttinger Universität die Sache in die Hand genommen, und auf einem



andern Wege, durch Aufstellung und Veranstaltung von Experimenten in streng wissenschaftlicher Form, den Streit zu schlichten gesucht hat; jetzt nachdem er in seinen kürzlich erschienenen „Wissenschaftlichen Abhandlungen" (Theil I und II, Leipzig, 1878) diese Experimente genau beschrieben und die Ergebnisse, zu denen er gekommen, dargelegt hat; jetzt nachdem er und seine Collegen einstimmig für die wissenschaftliche Gültigkeit der spiritistischen Thatsachen sich verbürgt haben; — jetzt kann es meines Erachtens keine Frage mehr seyn, dass der Spiritismus die Dignität einer wissenschaftlichen Frage gewonnen hat. Jetzt, meine ich, ist es die Pflicht jedes Mannes der Wissenschaft, sey er Naturforscher oder Philosoph, zu diesen Ergebnissen Stellung zu nehmen; jetzt ist es keinem mehr gestattet, die Frage einfach von sich zu weisen unter dem Vorwand, es sey Alles doch nur Taschenspielerei, Schwindel, Betrug, im besten Falle Illusion und Selbsttäuschung; jetzt ist Jeder, je grösser sein wissenschaftlicher Ruf ist und je mehr ihn sein Forschertalent, seine hervorragenden Kenntnisse, Uebung und Erfahrung befähigen, jene Ergebnisse zu untersuchen und über deren wissenschaftlichen Werth zu entscheiden, um so mehr durch das Gesetz der Wahrheit und Wahrhaftigkeit verbunden, selbst Hand anzulegen und an der Lösung des Problems mitzuarbeiten. — Ich begrüsse es daher als einen guten Anfang, dass mein Freund Fichte in seiner jüngsten Schrift (Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen, Leipzig 1878) auf eine Erörterung der Frage vom Standpunkt der Resultate seiner psychologischen Forschung aus bereits eingegangen ist und sie der Entscheidung näher zu bringen gesucht hat. Meine Absicht indess, der Zweck des vorliegenden Aufsatzes, ist nur, jene wissenschaftliche Verpflichtung, die Fichte durch die That bereits anerkannt hat, durch eine Zusammenstellung und Beleuchtung der Experimente Zöllner's als unabweisbar darzuthun. Es versteht sich daher von selbst, dass ich die allgemeine Meinung, welche die spiritistischen Phänomene für Wirkungen von Geistern des Jenseits hält, nur vorläufig adoptire und

die Frage, ob sie nur auf diese Weise zu erklären seyen, frei lasse. —

Bekanntlich zeigen sich die Erscheinungen nur unter der Bedingung, dass ein s. g. „Medium“, d. h. eine Mittelsperson, welche die besondere Gabe, Kraft oder Eigenschaft besitzt, die Geister zu bestimmten Aeusserungen ihrer Thätigkeit zu bewegen, mitwirke oder wenigstens gegenwärtig sey. Solche Medien haben sich bekanntlich in reicher Anzahl aufgethan. Zöllner indess hat seine Experimente nur mit Einem Medium, dem in neuster Zeit viel genannten, berühmten oder wenn man will, berüchtigten Amerikaner Henry Slade, angestellt. Slade ist Doctor der Medicin und hat seine einträgliche Stellung als wohlaccreditirter Arzt erst nach Entdeckung seiner Mediumeigenschaft aufgegeben, um sich ganz dem Studium, der Verbreitung und Bewahrheitung des Spiritismus zu widmen.*) Zöllner hält ihn für einen ehrenwerthen, betrügerischer Absichten unfähigen Mann, und das Benehmen Slade's im Verkehr mit Zöllner und dessen Freunden wie bei Veranstaltung der Experimente bestätigt dies Zeugniss. Sogleich das erste Experiment, zu dem Zöllner ihn unmittelbar nach seiner Ankunft in Leipzig aufforderte, ergab ein physikalisch ebenso bemerkenswerthes wie für die spiritistischen Erscheinungen bedeutsames Resultat. In zufälliger Erinnerung an die „Sensitive“ Reichenbach's, welche

*) Daraus erklärt es sich, dass er für die Theilnahme an seinen s. g. Sitzungen — die indess keineswegs „öffentlich“ sind, sondern zu denen er immer nur wenige (nicht über 10) Personen auf besondere Anmeldung zulässt — Bezahlung nimmt. — Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass Slade infolge einer Denunciation wegen Betrugs zwar von der Londoner Polizeibehörde verurtheilt, aber in zweiter Instanz auf Grund eines Formfehlers in der Anklage und der Anwendung des Gesetzes freigesprochen worden ist. In Berlin wurde er nicht polizeilich ausgewiesen, sondern ihm nur der „Rath“ ertheilt, Berlin lieber früher als er ohnehin gewollt, zu verlassen, wenn er nicht sich selbst und die Polizei, infolge der Aufregung [richtiger Aufhetzung] der Bevölkerung gegen ihn, Unannehmlichkeiten aussetzen wolle; „von einer Ausweisung war nicht die Rede“. Beides hat Zöllner documentarisch nachgewiesen.



nach Th. Fechners Zeugniss*) die Fähigkeit besass, die Magnetnadel abzulenken, richtete Zöllner die Frage an ihn, ob er „ähnliche Warnehmungen an sich selber gemacht habe." Auf Slade's Antwort, dass er vor Kurzem erst auf diese Eigenschaft von einem Berliner Professor untersucht worden und sich hierbei die ihm selbst unbekannte Fähigkeit gezeigt habe, lud ihn Zöllner auf nächsten Abend zu sich ein, um — in Gemeinschaft mit Th. Fechner und Wilhelm Weber — Versuche anzustellen. Slade nahm die Einladung nicht nur an, sondern erklärte sich auch bereit, sogleich in Begleitung eines anwesenden Freundes von Zöllner in des letzteren Wohnung zu kommen. Hier wurde ein Himmelsglobus, an dessen Gestell sich unten ein Compass befand, auf den Tisch gesetzt, und in der That gerieth die Magnetnadel, infolge der horizontalen Bewegungen von Slade's Hand über ihr, „in die heftigsten Schwankungen, wie dies nur mit Hilfe eines starken Magneten hätte bewerkstelligt werden können". Später wurde der Versuch wiederum in Zöllner's Wohnung unter Anwendung aller Vorsichtsmassregeln und in Gegenwart von Prof. W. Weber und Prof. Scheibner (Mathematiker) wiederholt. Es ward, berichtet Zöllner, ein mit Glas verschlossener Compass von W. Weber auf den Tisch gestellt. „Während wir unsere Hände mit denen Slade's — die beide sichtbar und über 1 Fuss von dem Compass entfernt waren — verbunden hatten, begann nach etwa 5 Minuten die Nadel plötzlich heftig zu schwingen in Bögen von 40—60°, bis sie sich schliesslich mehrere Male im Kreise herumdrehte. Slade stand jetzt auf und ging vom Tische fort an das Fenster; er hoffte, dass die Nadel ihre Bewegungen (die besonders durch die häufige plötzliche Umkehr und durch ihre Ruhepunkte bemerkenswerth waren) auch ohne seine Anwesenheit fortsetzen würde; es geschah dies jedoch nicht. Als er aber stehend wieder seine Rechte mit unseren stets in Verbindung gebliebenen Händen in Berührung setzte, — wobei jedoch seine Hand

*) Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers. Leipzig, 1876.

mindestens $1^1/_2$ Fuss von dem Compass entfernt blieb, — begannen plötzlich wieder die eigenthümlichen Bewegungen der Nadel und verwandelten sich schliesslich in Rotationen." — An einem der folgenden Tage, nachdem das Experiment nochmals wiederholt worden, ward Slade von Zöllner zu dem Versuch aufgefordert, eine unmagnetische Stahlnadel dauernd zu magnetisiren. „Slade stutzte anfangs und schien den Erfolg für zweifelhaft zu halten. Dennoch war er sofort bereit auf den Vorschlag einzugehen; Zöllner holte eine grössere Anzahl stählerner Stricknadeln und W. Weber und er wählten von diesen eine aus, welche unmittelbar vor dem Versuche mit Hilfe des Compasses als vollkommen unmagnetisch befunden worden war, insofern beide Pole angezogen wurden. Slade legte diese Nadel auf eine Tafel, hielt dieselbe ganz in derselben Weise wie beim Entstehen von Schriften unter den Tisch, und nach etwa 4 Minuten, als die Tafel mit der Stricknadel wieder auf den Tisch gelegt wurde, war letztere an dem einen Ende (und zwar nur an einem Ende) so stark magnetisch, dass Eisenfeilspähne und kleine Nähnadeln an diesem Ende hafteten und die Nadel des Compasses mit Leichtigkeit im Kreise herumgeführt werden konnte." Derselbe Versuch wurde in den nächsten Tagen „mehrmals mit stets gleichem Erfolge" wiederholt. (Zöllner: Wiss. Abhandl. Thl. II, Bd. 1, S. 325. 329. 340 f.) An dieses Experiment schloss sich der Versuch mit den beiden Nicol'schen Prismen (die Drehung des polarisirten Lichts betreffend) an, über dessen höchst überraschendes Ergebniss Zöllner (S. 342 f.) berichtet. Da dies Experiment nur für den gelernten Physiker verständlich ist, so verweise ich diejenigen meiner Leser, die dessen Gültigkeit zu beurtheilen vermögen, auf Zöllner's eingehende Beschreibung desselben. Alle werden anerkennen müssen, dass nicht nur dieser Versuch, sondern auch schon die magnetischen Experimente jede Einmischung von Taschenspielerkünsten absolut ausschliessen, und zugleich von eminenter Bedeutung für die psysikalische Forschung sind. Denn diese Versuche beweisen, wie Zöllner bemerkt, „dass unter den Einflüssen, die Slade

unsichtbar umgeben, die im Innern aller Körper befindlichen Molecularströme gedreht, d. h. in ihrer Lage verändert werden konnten, worauf nach Ampère's und W. Weber's Theorie das Magnetisiren der Körper überhaupt beruht." —

Das Experiment mit dem selbstschreibenden Schieferstift, das den Ruf Slade's vorzugsweise begründet, ihm aber auch die heftigsten Angriffe wegen taschenspielerischen Betrugs zugezogen hat, wurde von Zöllner in Gegenwart seiner Freunde des öfteren angestellt. Ich erwähne nur einige Fälle von besonders schlagender Beweiskraft. „Am 13. December 1877 — erzählt Zöllner — wurden zwei von mir selbst gekaufte, mit Zeichen versehene und sorgfältig gereinigte Schiefertafeln mit einem c. 4 Millimeter dicken Bindfaden kreuzweis fest zusammengebunden, nachdem zuvor ein etwa 3 mm. dickes Splitterchen von einem neuen Schieferstift dazwischen gebracht war. Diese Tafel wurde dicht an die Ecke auf die Platte eines kurz zuvor von mir selber gekauften Spieltisches von Nussbaumholz gelegt. [Die Sitzung fand in Zöllners Wohnung statt.] Während nun W. Weber, Slade und ich am Tische sassen und mit magnetischen Experimenten beschäftigt waren, wobei unsere sechs Hände auf dem Tische lagen und diejenigen Slade's über 2 Fuss von der Tafel entfernt waren, begann es plötzlich zwischen den unberührten Tafeln sehr laut zu schreiben. Als wir die Tafeln trennten, standen auf der einen in 9 Zeilen die folgenden Worte: We feel to bless all those that try (?) to envestigate a subject so unpopular as the subject of Spiritualism is etc. (a. O. S. 216 Anm.). — Schon dieses Experiment muss meines Erachtens Jeden, der nicht ein- für allemal beschlossen hat, den Spiritismus für Schwindel zu halten, überzeugen, dass hier von Taschenspielerei nicht die Rede seyn kann. Eben so schlagend sind ein paar andre Beispiele. Eine von Zöllner selbst kurz vorher gekaufte und gereinigte Doppeltafel wurde, nachdem ein Stückchen Schieferstift dazwischen gebracht war, von Slade über dem Kopf des (mit anwesenden) Prof. Braune gehalten. Man hörte sehr bald das bekannte Kritzeln, und als die Tafel

geöffnet wurde, befand sich eine längere Schrift auf derselben (Ebd. S. 331). Ein ander Mal ward eine von den stets in Bereitschaft gehaltenen Tafeln, welche Zöllner selbst wählte und reinigte, mit einem Stückchen Schieferstift offen auf den Fussboden unter den Tisch gelegt. „Während nun Slade seine beiden Hände mit den unsrigen (W. Weber's und Scheibner's) vereint auf dem Tische hielt und seine seitwärts gerichteten Beine stets sichtbar waren, begann es, uns allen laut vernehmbar, auf der unten liegenden Tafel zu schreiben. Als wir dieselbe aufhoben, stand auf derselben: Truth will overcome all error (Die Wahrheit wird allen Irrthum überwinden)." Und um den naheliegenden und oft erhobenen Ein- und Vorwurf: die Tafeln seyen präparirt und die erscheinende Schrift schon vorher unsichtbar auf denselben vorhanden gewesen, zu widerlegen, schlug Slade in einer andern Sitzung selber vor, dass ihm Zöllner vorher sagen möge, was auf die Tafel geschrieben werden solle. Zöllner antwortete: „Littrow, Astronomer." „Sofort begann es wie gewöhnlich auf der Tafel, die Slade halb unter den Tisch geschoben (so dass seine Hand stets beobachtet werden konnte), zu kritzeln, und als Slade die Tafel hervorzog, standen die beiden obigen Worte vollkommen deutlich mit weit von einander getrennten Lettern auf der Tafel" (A. a. O. S. 339). Gegenüber jenem immer wieder auftauchenden Ein- und Vorwurfe bemerkt Zöllner noch nachträglich, dass bei den zahlreichen Versuchen, die in Gegenwart von W. Weber, Fechner, Scheibner und andren Collegen in seiner Wohnung veranstaltet worden, sämmtliche von Slade gebrauchte Tafeln von ihm (Zöllner) selbst gekaufte und zum Theil mit Zeichen versehene waren, und dass Slade wohl mehr als ein Dutzend solcher beschriebener Tafeln zurückgelassen, so dass jeder Chemiker oder Physiker dieselben nachträglich mit Hilfe der einfachsten Reagentien auf eine etwa vorangegangene Präparation untersuchen könne (a. O. II, 2, S. 1096). —

Ein besonderes Gewicht legt Zöllner auf das Experiment der Schürzung von Knoten in einem endlosen Bindfa-



den, auf das er schon im ersten Bande seiner wissenschaftl. Abhandl. hingewiesen. Im zweiten beschreibt er es mit aller wünschenswerthen Genauigkeit. „Die Dicke des neuen und festen, von mir selbst gekauften und aus Hanf bestehenden Bindfadens betrug c. 1 Millimeter, die Länge des Fadens, bevor die Schlingen in demselben geschürzt waren, c. 148 Centimeter. Die Enden desselben wurden vor Anlegung des Siegels durch einen gewöhnlichen Knoten fest zusammengeknüpft, alsdann die freien Enden des Knotens auf ein Stück Papier gelegt und auf demselben mit gewöhnlichem Siegellack derartig festgesiegelt, dass der Knoten gerade noch am Rande des nahe kreisförmigen Siegels sichtbar war. Alsdann wurde das Papier rings um das Siegel abgeschnitten. Die beschriebene Versiegelung von zwei solcher Bindfäden mit meinem Petschaft fand am Abend des 16. Decbr. 1877 in meiner Wohnung unter den Augen mehrerer Freunde und Collegen von mir selber statt, und zwar nicht in Gegenwart von Hrn. Slade. Zwei andre Bindfäden von derselben Beschaffenheit und Grösse wurden erst am andern Morgen von W. Weber in seiner eignen Wohnung und mit seinem Petschaft versiegelt. Mit diesen vier versiegelten Bindfäden begab ich mich alsdann in die benachbarte Wohnung eines meiner Freunde [des Herrn v. Hoffmann], welcher die Güte gehabt, Hrn. Slade über 8 Tage als Gast in seinem eignen Hause aufzunehmen. Die betreffende Sitzung fand unmittelbar nach meiner Ankunft in dem Wohnzimmer meines Freundes statt. Unter den vier Bindfäden wählte ich selbst einen aus, und um ihn, bevor wir uns an den Tisch gesetzt hatten, nie aus den Augen zu verlieren, legte ich mir denselben derartig um den Hals, dass das Siegel auf der Vorderseite meines Körpers herabhing und stets von mir beobachtet wurde. Während der Sitzung, in der Slade zu meiner Linken sass, behielt ich das unveränderte Siegel stets vor mir. Slade's Hände waren jederzeit frei sichtbar; mit der linken fasste er sich öfter, über schmerzhafte Empfindungen klagend, an die Stirn; mit der Rechten hielt er ein kleines, zufällig im Zimmer befindliches Brett unter den Rand der Tisch-

platte. Der herabhängende Theil des Fadens lag zwar unbeobachtet auf meinem Schoosse, aber die das Brett haltende Hand Slade's blieb mir stets sichtbar. Ein Verschwinden oder eine Gestaltveränderung der Hände Slade's beobachtete ich nicht; er machte einen durchaus passiven Eindruck, so dass wir nicht behaupten können, er habe durch seinen bewussten Willen jene Knoten geknüpft, sondern nur dass sie in seiner Gegenwart unter den angegebenen Verhältnissen ohne sichtbare Berührung des Bindfadens entstanden sind" (a. O. II, 1, S. 214 f.). Nach der Darstellung des Experiments und der photographischen Abbildung im ersten Theile von Zöllner's Abhandlungen waren auf solche Weise 4 nicht fest zugezogene Knoten, sondern lose, knotenförmige Verschlingungen in dem Faden entstanden (I, S. 726).*) — Ist schon hier jede Möglichkeit ausgeschlossen, dass die Knoten schon vor der Versiegelung in dem Faden (durch Slade irgendwie hineingebracht) sich befanden und nur durch Verschieben an eine andere Stelle gebracht worden, — auf welche Weise man den Versuch „erklärt" und nachgemacht hat, — so tritt die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung bei einem zweiten ähnlichen Experiment noch evidenter hervor. In einer späteren Sitzung „wurden — berichtet Z. — zwei aus weichem Leder geschnittene Streifen von 44 Centimeter Länge und 5—10 Cm. Breite von mir zusammengeknüpft, und dann in derselben Weise mit meinem Petschaft versiegelt, wie es mit dem Bindfaden geschehen war. Diese beiden in sich geschlossenen Streifen wurden einzeln auf den Spieltisch [in Z.'s Wohnung] gelegt, an welchem wir sassen. Alsdann legte ich die beiden Streifen auf einen Raum zusammen, den ich in der auf Taf. XI photographisch dargestellten Weise mit meinen beiden Händen überdeckte. Slade, der mir zur Linken sass, legte vorübergehend seine rechte Hand

*) Nach einem Bericht, den Z. II, 2, S. 905 mittheilt, ist dasselbe Experiment vier Monate später in London in Gegenwart eines andern Mediums von Dr. med. Nichols wiederholt worden.

cylindrischen Holzzapfens ist, so kann die Trennung nur durch eine Kraft stattgefunden haben, welche longitudinal an der betreffenden Stelle gewirkt hatte. „Wir alle — fügt Z. hinzu — waren von der so unerwarteten und heftigen mechanischen Manifestation überrascht; wir fragten Slade, was das zu bedeuten habe, worauf er mit den Achseln zuckend bemerkte, dass derartige Phänomene zuweilen, wenn auch selten, in seiner Gegenwart vorkämen. Noch während er diess sagte, warf er in stehender Stellung ein Stückchen Schieferstift auf die polirte Platte des Spieltisches, legte eine vorher von mir gereinigte Schiefertafel über den Stift und presste scheinbar mit den fünf nach unten gespreizten Fingern seiner rechten Hand die Tafel gegen die Tischplatte, während seine linke Hand sich mitten auf dem Tische befand. Es begann auf der innern Seite der Schiefertafel zu schreiben, und als Slade die Tafel aufdeckte, stand in englischer Sprache ein Satz, der in deutscher Uebersetzung etwa lautete: Es war nicht unsre Absicht euch zu kränken, entschuldigt das Vorgefallene“ (II, 1, S. 331 f.).*) — Trotz dieser „Entschuldigung“ ereigneten sich in einer späteren Sitzung ähnliche Dinge. Während W. Weber, Prof. Scheibner, Zöllner und Slade um den oft erwähnten frei in die Mitte des Zimmers gestellten Spieltisch sassen und ihre 8 Hände in Berührung setzten, — wobei Slade's seitlich über einander geschlagene Füsse stets von dem ihm zur Seite Sitzenden beobachtet wurden, — begann plötzlich eine unter den Tisch gestellte grosse Handschelle zu klingeln und wurde hierauf horizontal auf dem Fussboden etwa 10 Fuss weit vor aller Augen heftig fortgeschoben. Nach einer kleinen Pause, in welcher ähnliche wie die bereits angeführten Erscheinungen stattfanden, fing plötzlich ein an einer Thürpfoste mittelst eines beweglichen eisernen Trägers ange-

*) In Betreff dieser gewaltsamen Zerreissung des Bettschirms weist Z. nachträglich nach, dass dazu eine Zugkraft von 198 Centnern erforderlich gewsen seyn würde, also eine weit alles menschliche Maass übersteigende Kraft (II, 2, S. 935 f.). —

brachter kleiner Beobachtungstisch so heftig sich zu bewegen an, dass ein davor befindlicher Stuhl mit grossem Geräusch umgeworfen wurde. Gleichzeitig gerieth ein mit vielen Büchern beschwerter Bücherträger in heftige Schwankungen, auch er wie der Tisch mindestens 5 F. von Slade entfernt (II, 1, S. 335). In einer zweiten Sitzung desselben Tages wurde das von Crookes und Huggins beschriebene Experiment angestellt und gelang. Eine Ziehharmonika, die Slade vorher nie in Händen gehabt und die er mit seiner rechten Hand an dem tastenlosen Ende allen sichtbar über den Tisch hielt, während seine Linke auf dem Tisch lag, begann plötzlich zu spielen, und gleichzeitig fing die wiederum auf den Boden gelegte Handschelle heftig zu klingeln an. Die Ziehharmonika wiederholte sogar ihr Spiel, nachdem sie Slade dem Prof. Scheibner übergeben und dieser sie in derselben Weise frei über den Tisch hielt (ebd. S. 536). —

Ich begnüge mich, einige gelegentliche Vorkommnisse, — dass die Hände Scheibner's und Slade's, mit denen sie gemeinschaftlich eine Schiefertafel behufs des Beschreibens derselben unter den Tisch hielten, statt Schrift zu erhalten, zusammt der Tafel stark befeuchtet wurden (S. 337); — dass ein ander Mal bei gleicher Veranlassung Zöllner's Hand heftig gekniffen ward (II, 2, S. 213); — dass in einer jener Sitzungen, in denen W. Weber und Zöllner mit den oben beschriebenen magnetischen Experimenten beschäftigt waren, plötzlich unter dem Tische der Rock Weber's aufgeknöpft, ihm die goldene Uhr aus seiner Westentasche genommen und ihm leise in seine unter den Tisch gehaltene rechte Hand gelegt wurde (II, 2, S. 913); — ich begnüge mich diese Vorkommnisse kurz erwähnt zu haben. Obwohl immerhin auffallend genug, erscheinen sie doch völlig bedeutungslos und sehen fast wie neckende Spielereien aus. Höchst bemerkenswerth ist dagegen ein Experiment, zu dem wiederum Z. selbst den Vorschlag gemacht oder doch den Anlass gegeben. Z. hatte sich zwei aus einem Stück gedrechselte Holzringe, der eine von Eichen-, der andre von Erlenholz verschafft, und aus einem getrockneten Darm ein in sich



geschlossenes Band von c. 4—5 Millimeter Breite und 400 Millimeter Umfang ausgeschnitten. Dies Band und die beiden Holzringe wurden dann von ihm auf einer c. 1 Millimeter dicken und 1,05 Meter langen Darmsaite aufgereiht, diese mit ihren beiden Enden durch einen Doppelknoten zusammengeknüpft und alsdann, wie früher die Bindfäden, mit seinem Petschaft eigenhändig versiegelt. Die beiden Ringe sollten — das war seine Absicht bei diesen Vorkehrungen — ohne Bruch oder Verletzung in einander verkettet und in dem aus Einem Stück geschnittenen Darmbande ein Knoten geknüpft werden. Das geschah nun zwar nicht, aber was erfolgte, war noch merkwürdiger. „Nachdem ich — erzählt Z. — in der gewöhnlichen Weise mit Slade an dem [bekannten] Spieltisch, in dessen Nähe ein kleiner runder Tisch stand, Platz genommen, legte ich beide Hände fest auf den obern Theil der versiegelten Darmsaite, wie dies auf Taf. XII nach der Natur photographirt ist. Nachdem einige Minuten verstrichen waren und Slade wie gewöhnlich während physikalischer Manifestationen Lichter zu sehen behauptete, verbreitete sich ein schwacher Brandgeruch im Zimmer, der unter dem Tisch hervorzudringen schien und etwas an den Geruch von schwefelicher Säure erinnerte. Kurz darauf hörte man an dem kleinen runden Tisch mir gegenüber vorübergehend ein Klappern, wie von zwei aneinanderstossenden Hölzern. Als ich fragte, ob wir die Sitzung schliessen sollten und das Werk vollendet sey, wiederholte sich das Klappern dreimal hintereinander. Unmittelbar darauf erhoben wir uns, um zunächst die Ursache des Klapperns an dem runden Tisch zu erfosrchen. Zu unserm grössten Erstaunen fanden sich die beiden Holzringe, welche ungefähr 6 Minuten vorher noch an der Darmsaite aufgereiht waren, unversehrt um den Fuss des kleinen Tisches, wie dies auf Taf. XIII u. XIV dargestellt ist." (Der äussere Durchmesser der Ringe betrug c. 105, der innere 74 Millimeter, die Höhe des Tisches 77, der Durchmesser der Platte desselben 46 Centimeter.) „Zugleich enthielt die Darmsaite zwei Schlingen, welche den unversehrten endenlosen Darmstreifen in der

beifolgend dargestellten Weise umschlossen" (II, 2, S. 921, 927 f.). Mit Recht war Z. „hocherfreut über einen solchen Reichthum von bleibend erzeugten Wirkungen". Denn die vorhandenen Gegenstände, die beiden Ringe, der Tisch, der Darmstreifen, können jederzeit mit allen Mitteln der Beobachtung untersucht und ihre Unversehrheit wissenschaftlich erhärtet werden.*) —

Lässt sich den bisher geschilderten Experimenten mit den herrschenden physikalischen und chemischen Begriffen einigermassen beikommen, so dürfte dies bei einer zweiten Reihe von Erscheinungen kaum möglich seyn. Sie haben wir noch in Betracht zu ziehen. Zunächst die bekannte, mehrfach und auch von Z. wieder constatirte Thatsache, dass kleinere und grössere Gegenstände plötzlich verschwinden und nach einiger Zeit wiedererscheinen. Schon in einer der oben erwähnten Sitzungen geschah es nebenher, dass ein kleines aus Pappe gefertigtes Thermometer-Futteral, das Slade auf eine Tafel gelegt und diese zur Hälfte unter den Tischrand gehalten, verschwand und nach etwa 3 Minuten auf derselben Tafel wieder zum Vorschein kam (II, 1, S. 335). Später — auf Veranlassung eines von Wien eingegangenen Briefs, der von einem ähnlichen Vorgang berichtete — sprach Z. ausdrücklich den Wunsch gegen Slade aus, noch einmal in recht eclatanter Weise das Verschwinden und Wiedererscheinen eines materiellen Körpers beobachten zu können. „Sofort zu einem Versuche bereit, ersuchte Slade Hrn. v. Hoffmann [in dessen Wohnung die Sitzung stattfand] ihm irgend ein Buch zu geben. Letzterer nahm einen Octavband von dem an der Wand befindlichen kleinen Bücherrepositorium. Slade legte denselben auf eine Schiefertafel, hielt diese zum Theil unter den Rand der Tischplatte und zog sofort die Tafel ohne Buch wieder hervor. Wir untersuchten sorg-

---

*) Nach dem Bericht eines Hrn. Gillis aus London, den Z. (II, 2, S. 1174 f.) mittheilt, gelang demselben in einer Sitzung eines andern Mediums das von Z. beabsichtigte Experiment der Verkettung zweier Ringe, eines elfenbeineren und eines hölzernen Ringes.

fältig den Spieltisch an allen Stellen sowohl von aussen wie von innen. Ebenso wurde das kleine Zimmer untersucht; aber vergeblich, das Buch war verschwunden. Nach ungefähr 5 Minuten nahmen wir wieder behufs weiterer Beobachtungen am Tische Platz, Slade mir gegenüber, v. Hoffmann zwischen uns zu meiner Linken. Kaum hatten wir uns niedergesetzt, so fiel das Buch von der Decke des Zimmers herab auf den Tisch, nachdem es ziemlich kräftig mein rechtes Ohr gestreift hatte. Die Richtung, aus welcher es von oben herabkam, schien demgemäss eine schräge, eine von einem oben und hinter meinem Rücken befindlichen Punkte ausgehende gewesen zu seyn. Slade hatte während dieses Ereignisses vor mir gesessen und seine beiden Hände ruhig auf der Tischplatte gehalten. Er behauptete kurz vorher, wie gewöhnlich bei solchen physikalischen Phänomenen, Lichter zu sehen, sey es in der Luft schwebende oder an Körpern haftende, von denen jedoch weder mein Freund noch ich jemals etwas wahrzunehmen vermochte" (II, 2, S. 916). — „In der Sitzung am folgenden Tage um $11^1/_2$ Uhr bei hellem Sonnenschein sollte ich — fährt Z. fort — ganz unerwartet und unvorbereitet Zeuge einer viel grossartigeren Erscheinung dieser Gattung seyn. Ich hatte wie gewöhnlich mit Slade an dem Spieltische Platz genommen. Mir gegenüber in der Nähe des Spieltisches stand der [oben bereits erwähnte und beschriebene] kleine runde Tisch. Es mochte etwa 1 Minute verstrichen seyn, nachdem Slade und ich uns niedergesetzt und unsere Hände gemeinsam übereinander gelegt hatten, als der runde Tisch langsame Schwankungen machte, was wir beide deutlich an der über die Platte des Spieltisches hervorragenden runden Tischplatte erkennen konnten, während der untere Theil des Tisches durch die Platte des Spieltisches meinen Blicken entzogen war. Die Bewegungen wurden sehr bald grösser, und indem sich der ganze Tisch dem Spieltische näherte, legte er sich, die 3 Füsse mir zugekehrt, unter den Spieltisch. Ich und, wie es schien, auch Hr. Slade wussten nicht, in welcher Weise sich die Erscheinungen weiter entwickeln würden, da sich während des darauf ver-

fliessenden Zeitraums von 1 Minute gar nichts ereignete. Slade war eben im Begriff seine Tafel mit dem Schieferstift zu Hilfe zu nehmen, um seine „Spirits“ zu befragen, ob wir noch etwas zu erwarten hätten, als ich die Lage des, wie ich vermuthete, unter dem Spieltisch liegenden runden Tisches näher in Augenschein nehmen wollte. Zu meiner und Slade's grösster Ueberraschung fanden wir jedoch den Raum unter dem Spieltisch vollkommen leer, und auch im ganzen übrigen Zimmer vermochten wir den noch eine Minute zuvor für unsre Sinne vorhandenen Tisch nicht mehr aufzufinden. Nachdem wir 5—6 Minuten in gespannter Erwartung des Wiedererscheinens des Tisches gesessen hatten, behauptete Slade wieder Lichterscheinungen wahrzunehmen, von denen ich, wie gewöhnlich, nichts zu bemerken vermochte. Immer ängstlicher und erstaunter nach verschiedenen Richtungen in die Luft nach oben blickend, fragte mich Slade, ob ich denn nicht die grossen Lichterscheinungen bemerke; indem ich die Frage entschieden verneinte, meinen Kopf aber, den Blicken Slade's stets folgend, nach der Decke des Zimmers hinter meinem Rücken emporwandte, bemerkte ich plötzlich in einer Höhe von c. 5 F. den verschwundenen Tisch mit nach oben gerichteten Beinen in der Luft sehr schnell auf die Platte des Spieltisches herabschweben“ (II, 2, S. 917 f.). — In dasselbe Gebiet des Verschwindens und Wiedererscheinens gehört endlich ein ähnliches und doch wieder eigenthümliches Vorkommniss. In einer der folgenden Sitzungen hatte Z. auf den Tisch, an dem er, v. Hoffmann und Slade sassen, ein paar Schneckenmuscheln — die er zum Zweck eines andern Experiments sich beschafft — gelegt und zwar so, dass die kleinere von der darüber gestülpten grösseren ganz verdeckt wurde. „Als Slade nun in der gewöhnlichen Weise eine Tafel unter den Tischrand hielt um Schrift darauf zu erhalten, klapperte plötzlich etwas auf der Tafel, wie wenn ein harter Körper auf dieselbe herabgefallen wäre. Als unmittelbar hierauf die Tafel zur Besichtigung hervorgezogen wurde, lag auf derselben die kleinere Schnecke. Da die beiden Muscheln fast genau in der Mitte

des Tisches unberührt und stets von mir beobachtet gelegen hatten, so war hier das so oft beobachtete Phänomen der sog. Durchdringung der Materie durch eine überraschende und völlig unerwartete physikalische Erscheinung bestätigt. Indem ich mir die Mittheilung zahlreicher anderer Erscheinungen dieser Gattung für den dritten Band meiner wissenschaftlichen Abhandlungen vorbehalte, erwähne ich hier noch eines sehr merkwürdigen Umstandes. Unmittelbar nachdem Slade die Tafel mit der kleinen Schnecke unter dem Tisch hervorgezogen, ergriff ich dieselbe, um sie auf etwa stattgefundene Veränderungen zu prüfen. Fast hätte ich sie niederfallen lassen, — so stark hatte sich dieselbe erhitzt. Ich gab sie unmittelbar meinem Freunde in die Hand, und auch er constatirte eine auffallend hohe Temperatur" (II, 2, 926). —

Endlich waren Zöllner und seine mitexperimentirenden Freunde auch mehrmals Zeugen von s. g. „Materialisationen" oder Incorporationen, d. h. von plötzlichen Erscheinungen einzelner menschlicher Gliedmassen, namentlich menschlich gestalteter Hände. So zeigte sich in jener Sitzung, in welcher das Experiment mit der von selbst spielenden Ziehharmonika angestellt worden, „plötzlich eine kleine rothbraune Hand dicht vor W. Weber und allen sichtbar an dem Tischrande, die sich lebhaft bewegte und nach zwei Sekunden wieder verschwand. Diese Erscheinung wiederholte sich noch mehrmals" (II, 2, 337). In der Sitzung, in welcher die beiden Lederstreifen unter den Händen Zöllner's sich verknüpften, tauchte nachher plötzlich dicht vor ihm eine grosse Hand unter dem Tischrande auf. „Alle Finger derselben bewegten sich schnell, und ich konnte sie während einer Zeit von mindestens 2 Minuten genau beobachten. Die Farbe der Hand war etwas fahl und spielte schwach in's Olivengrüne. Während ich nun Slade's Hände stets vor mir auf dem Tisch liegen sah und er selbst zu meiner Linken am Tische sass, stieg die erwähnte Hand plötzlich pfeilschnell noch höher und umfasste mit kräftigem Drucke meinen linken Oberarm über eine Minute lang." Dann verschwand sie, aber bald

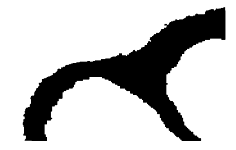


darauf geschah, was schon oben erwähnt wurde, dass Z. an seiner rechten unter den Tisch gehaltenen Hand heftig gekniffen ward (II, 2, 913). „Da wir — berichtet Z. weiter — fast regelmässig bei allen Sitzungen (während Slade's Hände den Anwesenden sichtbar auf dem Tische lagen und seine Füsse in der erwähnten seitlichen Haltung jederzeit beobachtet werden konnten) unter dem Tische die Berührung von Händen fühlten, so wünschte ich ein Experiment anzustellen, durch welches in noch überzeugenderer Weise der Beweis von der Existenz solcher Hände geliefert werden könnte. Ich schlug daher Hrn. Slade vor, ein flaches, bis an den Rand mit Weizenmehl gefülltes Porcellangefäss unter den Tisch stellen zu lassen, und dann seinen „Spirits" den Wunsch auszusprechen, dass sie, bevor sie uns betasteten, zunächst ihre Hände in das Mehl steckten. Auf diese Weise mussten sich die sichtbaren Spuren der Berührung an unsern Kleidungsstücken auch **nach** der Berührung zeigen, und zugleich konnten die Hände und Füsse Slade's auf zurückgelassene Reste von anhaftendem Mehl untersucht werden. Slade erklärte sich sofort bereit, die vorgeschlagene Prüfungsbedingung einzugehen. Ich holte einen grossen Porcellannapf, füllte ihn bis zum Rande gleichmässig mit Mehl und stellte ihn unter den Tisch. Während wir uns zunächst um den eventuellen Erfolg dieses Versuchs gar nicht kümmerten, sondern noch über 5 Minuten lang die magnetischen Experimente fortsetzten (während welcher Zeit Slade's Hände stets sichtbar auf dem Tisch sich befanden), fühlte ich plötzlich mein rechtes Knie unter dem Tische von einer grossen Hand etwa eine Secunde lang kräftig umfasst und gedrückt, und in demselben Momente, als ich diess den Anwesenden mittheilte und aufstehen wollte, wurde der Mehlnapf etwa 4 F. weit von seinem Platz unter dem Tisch ohne sichtbare Berührung hervorgeschoben. Auf meinem Beinkleid hatte ich den Mehlabdruck einer grossen mächtigen Hand, und auf der Mehloberfläche des Napfes waren vertieft der Daumen und die 4 Finger mit allen Feinheiten der Structur und Falten der Haut abgedrückt. Eine sofortige Untersuchung



der Hände und Füsse Slade's zeigte nicht die **geringsten** Spuren von Mehl, und die Vergleichung seiner eignen Hand mit dem Abdruck im Mehl erwies die letztere beträchtlich grösser" (II, 1, 340 f.). — In andrer Form wurde das Experiment noch mehrmals wiederholt. Z. klebte einen halben Bogen gewöhnlichen Schreibpapiers auf ein etwas grösseres Holzbrett, hielt es über eine stark russende Petroleumlampe ohne Cylinder, so dass das Papier gleichmässig mit Russ überzogen ward, und legte es dann unter den Tisch, an welchem er, W. Weber und Slade Platz genommen. „In der Hoffnung — erzählt er — abermals den Abdruck der Hand wie am vorhergehenden Tage zu erhalten, hatten wir zunächst unsre Aufmerksamkeit wieder den magnetischen Experimenten zugewandt. Plötzlich wurde das Brett unter dem Tische kräftig, etwa 1 Meter weit, hervorgestossen, und als ich dasselbe aufhob, befand sich auf demselben der Abdruck eines nackten linken Fusses. Sofort ersuchte ich Slade, aufzustehen und mir seine beiden Füsse zu zeigen. Es geschah dies in der bereitwilligsten Weise; nachdem er seine Schuhe ausgezogen, wurden die Strümpfe auf etwa anhaftende Russtheilchen untersucht, jedoch ohne jedweden Erfolg. Hierauf musste Hr. Slade seinen Fuss auf einen Massstab setzen, wobei sich ergab, dass die Länge seines Fusses vom Hacken bis zur grossen Zehe 22,5 Centimeter betrug, während die Länge des Fussabdrucks zwischen denselben Stellen nur 18,5 Cm. betrug" (II, 1, 345). Zwei Tage später wurde derselbe Versuch wiederholt, nur mit dem Unterschied, dass statt des Brettes eine Schiefertafel benutzt, auf deren Schieferfläche ein halber Bogen Briefpapier geklebt, und dieser unmittelbar vor der Sitzung und in Gegenwart von Zeugen auf die oben angegebene Weise berusst wurde. „Hierauf wurde die Tafel, wie früher das Brett, mit der berussten Seite nach oben unter den Tisch gelegt, an welchem wir sassen. Auf ein gegebenes Zeichen erhoben wir uns nach etwa 4 Minuten, und auf der Tafel befand sich wiederum der Abdruck desselben linken Fusses, den wir zwei Tage früher auf dem Brett erhalten hatten." Z. bemerkt noch,

dass nach dem Urtheil seines Collegen, des Hrn. Geheimen Raths Thiersch [des berühmten Chirurgen] dieser Abdruck derjenige „eines Männerfusses sey, welcher durch das Schuhwerk stark eingeschnürt war, so dass, wie es häufig geschehe, eine Zehe über zwei benachbarte gedrückt worden und daher nur 4 Zehen beim Aufsetzen des Fusses die berusste Platte berührten" (II, 1, 346). — Da diese beiden Experimente, obwohl für jeden Unbefangenen beweiskräftig, dennoch von einigen „Männern der Wissenschaft" angezweifelt wurden, so veranstaltete Z. ein drittes, das alle Zweifel ausschliesst. Er beklebte eine von ihm gekaufte Doppeltafel, d. h. zwei auf der einen Seite durch Messing-Charniere wie ein Buch zum Aufklappen verbundene Tafeln, auf den einander zugewandten Seiten mit einem halben Bogen von seinem Briefpapier, welches unmittelbar vor der Sitzung mit Russ überzogen ward. Als er gegen Slade bemerkte, dass nach seiner Theorie von der Existenz intelligenter vierdimensionaler Wesen es für dieselben ein Leichtes seyn müsse, die bisher nur auf offenen Tafeln erzeugten Fussabdrücke auch im Innern der verschlossenen Tafeln herzustellen, „lachte Slade und meinte, dass diess absolut unmöglich seyn dürfte; selbst seine Spirits, die er befragte, schienen anfangs über diesen Vorschlag sehr betroffen, antworteten aber schliesslich doch mit der stereotypen vorsichtigen Antwort: we will try it (wir wollen es versuchen). Zu meiner grössten Ueberraschung willigte Slade ein, dass ich mir die geschlossene Doppeltafel (die ich nach ihrem von mir selbst hergestellten Russüberzug nicht aus meinen Händen gegeben) während der Sitzung auf meinen Schooss legte, so dass ich sie stets zur Hälfte beobachten konnte. Wir mochten in dem hellerleuchteten Zimmer etwa 5 Minuten an dem Tische gesessen haben, die Hände in der gewöhnlichen Weise mit denen Slade's oberhalb des Tisches verbunden, als ich plötzlich zweimal kurz hintereinander fühlte, wie die Tafel auf meinem Schooss herabgedrückt wurde, ohne dass ich das geringste Sichtbare wahrgenommen hatte. Drei Klopflaute im Tische kündigten an, dass alles vollen-



det sey, und als ich die Tafel öffnete, befand sich im Innern auf der einen Seite der Abdruck eines rechten, auf der andern derjenige eines linken Fusses und zwar desselben, den wir bereits an den vorhergehenden Abenden erhalten hatten" (II, 1, S. 349).

Ich denke Z. hat vollkommen Recht, — und jeder Unbefangene wird ihm beistimmen, — wenn er bemerkt: „Meine Leser mögen selbst beurtheilen, inwieweit es uns nach solchen Thatsachen noch möglich ist, Hrn. Slade für einen Betrüger oder Taschenspieler zu halten." Dazu kommt, dass die Experimente, die er in zwölf Sitzungen mit Slade angestellt, in Gegenwart seiner Freunde, der Professoren Th. Fechner, W. Weber und W. Scheibner veranstaltet, und dass er dies zu erwähnen von ihnen „ausdrücklich autorisirt" worden, d. h. dass diese echten und rechten „Männer der Wissenschaft" die Thatsächlichkeit der berichteten Thatsachen bezeugen. Unter diesen Umständen bleibt den Leugnern und Zweiflern nur die Alternative übrig, entweder durch ihr Schweigen anzuerkennen, dass sie ihre Zweifel mit nichts zu begründen vermögen, also das vollkommen Beglaubigte nur nicht glauben wollen, oder nachzuweisen, wie es möglich gewesen, jene Männer (und viele andre Zeugen von unanfechtbarer Glaubwürdigkeit) so auffallend zu täuschen.*) —

*) Auch mir haben auf meine brieflichen Anfragen die genannten Herren freundlichst gestattet, sie ausdrücklich „unter denen mit aufzuführen, die sich nach den Resultaten der Leipziger Sitzungen von der Realität spiritistischer Phänomene überzeugt halten". — Nach Zöllners Bericht (II, 1, 333) waren in einer dieser Sitzungen, in welcher der Versuch mit dem in die Luft geschleuderten Taschenmesser so wie das Experiment mit dem selbstschreibenden und zwar zwischen einer von Slade über dem Tischrand vor aller Augen gehaltenen Doppeltafel schreibenden Schieferstift veranstaltet wurde, die Herren Professoren Geh. R. Thiersch, Geh. R. C. Ludwig (Physiologe) und Prof. Wundt (Philosoph) mit gegenwärtig. Nichtsdestoweniger scheinen diese Herren, wie Z. andeutet, an der Realität und Objectivität dieser selbstgesehenen spiritistischen Erscheinungen zu zweifeln. Das steht ihnen frei; aber m. E. wäre es ihre Pflicht als hervorragende Vertreter

Der Grund, warum die Thatsachen, um die es sich handelt, trotz ihrer vollkommenen Beglaubigung, ja trotz eigner Autopsie von so Vielen noch immer angezweifelt werden, liegt nicht bloss in der Unerklärlichkeit derselben, sondern mehr noch in ihrem offenbaren Widerspruch gegen die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe und Theoreme. Es ist klar, dass ihnen gegenüber die allgemein herrschende einseitig mechanistische (materialistische) Naturanschauung und Naturerklärung nicht ausreicht. Denn wenn auch alle die spiritistischen Erscheinungen durch das Wirken mechanischer (physikalischer und chemischer) Kräfte sich erklären liessen, so wirken diese Kräfte doch offenbar nicht mit blinder, weil rein mechanistischer Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, die ihrerseits wiederum von der blossen Bewegung der Träger der Kräfte, d. h. von der ebenso nothwendigen oder zufälligen Verbindung und Trennung der Atome abhängig ist. Sie stehen vielmehr im Dienste eines bewussten (intelligenten) Willens, sey es der unmittelbare Wille des s. g. Mediums oder der durch letzteres vermittelte Wille der s. g. Geister. — Freilich reicht die einseitig mechanistische Naturerklärung auch für so manche andre als Thatsache allgemein anerkannte Erscheinung nicht aus, wie die Naturwissenschaft selbst anerkennt. Aber solche exeptionelle Erscheinungen stehen wenigstens in Analogie zu den übrigen und gestatten daher die Hoffnung, durch die fortgeschrittene Forschung dereinst noch erklärt zu werden. Die spiritistischen Phänomene dagegen durchbrechen den Kreis der mechanistischen Theoreme, und ihre Erklärung von letzteren aus erscheint völlig hoffnungslos. —

Wenn ich dennoch die Frage aufwerfe: Was bedeuten diese Phänomene oder wie sind sie zu erklären? so weist schon dieses „oder“ darauf hin, dass ich nicht den Anspruch erhebe, eine Erklärung im gewöhnlichen Sinne des Worts

---

der Wissenschaft, öffentlich darzulegen, was sie gesehen und weshalb sie an der Objectivität des Selbstgesehenen zweifeln, — also Taschenspielerei, oder Betrug, Täuschung, Illusion voraussetzen zu dürfen glauben.

gefunden zu haben, sondern nur die bisher aufgestellten Erklärungen und die überhaupt denkbaren Ursachen derselben, von denen ich die Zweckursachen nicht ausschliesse, kurz erörtern will.

Die allgemein verbreitete Meinung, der sämmtliche Medien und Spiritisten von Profession zu huldigen scheinen, ist bekanntlich, dass alle diese sehr verschiedenen Phänomene von s. g. Geistern (Spirits) hervorgebracht werden. Da wäre nun vor Allem die Frage zu beantworten, was unter dem Ausdruck „Geister" zu verstehen sey. Sie ist, so viel ich weiss, bis jetzt noch nicht einmal aufgeworfen worden. Lassen wir sie daher vorläufig bei Seite und betrachten nur die Thaten dieser Geister, so fällt es auf, dass dieselben nur zum geringsten Theil geistiger Art, zum grössten Theil physische (mechanistische) Wirkungen sind. Die Antworten und selbständigen Mittheilungen, welche bisher der selbstschreibende Schieferstift gegeben, beziehen sich meist auf den Spiritismus und spiritistische Erscheinungen, oder sind sehr unbedeutenden Inhalts. (In Amerika sollen allerdings Mittheilungen von höherem Werth erfolgt seyn; aber dieses eigentlich geistige Gebiet scheint vorzugsweise den Eingriffen wissentlicher oder unwissentlicher Täuschung ausgesetzt zu seyn. Wir können uns daher auf eine Erörterung dieser unsichern amerikanischen Berichte, die nicht selten einander widersprechen, hier nicht einlassen.) Um so bedeutender, ausserordentlicher, überraschender sind die physischen Wirkungen. Aber zur Ausführung derselben bedarf es auch physischer Kräfte: wenn ein Bett sich bewegt, ein Tisch umfällt, ein Büchergestell ins Schwanken kommt, so kann das doch wohl nicht anders geschehen als durch die einfach mechanische Kraft des Stosses, Druckes oder Zuges. Selbst wenn, wie Crookes constatirt hat, das specifische Gewicht der Dinge durch spiritistische Einwirkung sich verringert, also die Kraft der Gravitation in ihrer Wirkung sich ändert, so würde doch selbst aus der völligen Aufhebung der Schwerkraft noch nicht folgen, dass die Dinge in Bewegung geriethen; dazu würde immer noch ein

Stoss oder Zug erforderlich seyn. Die Geister müssen mithin physische Kräfte entweder. selbst besitzen oder sich dienstbar zu machen vermögen. Dann aber fragt es sich, ob wir nicht der Annahme ihrer Existenz und Wirksamkeit entrathen können? ob es nicht denkbar sey, dass das Medium selbst jene Wirkungen hervorbringe, etwa dadurch, dass es die so mächtigen, durch die ganze Natur waltenden elektromagnetischen Kräfte zur Thätigkeit anzuregen vermöchte? Behanntlich besitzen Elektricität und Magnetismus eine bewegende Kraft, die stark genug ist, die Atome, Molecüle, ganze Körpermassen nicht nur zu verbinden und zusammenzuhalten, sondern auch zu trennen und zu zerreissen. Hat man doch längst versucht, nicht nur die Kraft der chemischen Affinität, sondern auch der Gravitation auf elektrodynamische Wirkungen zurückzuführen. Warum sollten sie nicht auch ein Bett, einen Tisch, eine Glocke oder Ziehharmonika in Bewegung zu setzen, einen Bettschirm zu zerreissen vermögen? Warum sollten sie nicht auch jene „Durchdringung" der Materie bewirken können, die doch nur denkbar ist wenn man annimmt, dass die Molecüle des einen Körpers (der Muschel, des Ringes) stark zusammengedrängt, die des andern (des Tisches) dagegen ebenso stark von einander entfernt werden und dadurch jenem ein Durchgang durch diesen sich eröffnet. Diese Annahme wird unterstützt durch den Umstand, dass Zöllner an der Muschel und dem Lederstreifen eine sehr fühlbare Erwärmung bemerkte, und Slade bei den meisten dieser physikalischen Vorkommnisse starke Lichterscheinungen sah oder zu sehen glaubte. Selbst das so auffallende Verschwinden körperlicher Gegenstände liesse sich von dieser Annahme aus erklären. Denkbar wenigstens ist es, wenn auch eben nur denkbar, dass durch elektrodynamische Kräfte ein Körper in seine Atome zerlegt und nach einiger Zeit durch Vereinigung derselben in der früheren Form wieder hergestellt werden könnte. Verschwindet doch Wasser für unsere Wahrnehmung, wenn es (durch Elektricität) in Sauerstoff und Wasserstoff

aufgelöst wird, und erscheint wieder, wenn die beiden Gasarten sich wieder verbinden.

Dieser sehr kühnen Hypothese gegenüber wird indess vermuthlich Zöllner's Erklärung der Sache durch die Voraussetzung eines vierdimensionalen Raums, in dessen vierter Dimension die Gegenstände verschwinden, Vielen annehmbarer erscheinen. Wenn ich Zöllner recht verstehe, so meint er: Wären wir im Stande, aus unserm dreidimensionalen Raum in das Daseyn von Wesen, die nur eine zweidimensionale Räumlichkeit vor sich hätten oder sich vorzustellen vermöchten, einzugreifen, so würde es uns ein Leichtes seyn, für solche Wesen Gegenstände verschwinden zu machen dadurch, dass wir sie in die dritte Dimension, aus der Fläche in die Höhe, erhöben. Ebenso leicht müssten Wesen von vierdimensionaler Räumlichkeit Gegenstände unsrer Wahrnehmung entrücken können, indem sie dieselben in die vierte Dimension versetzten. Allein so plausibel die Hypothese erscheint, so setzt sie doch im Grunde Undenkbares voraus. Denn in Wahrheit vermögen wir uns einen vierdimensionalen Raum nicht nur nicht „anschaulich" vorzustellen, — wie Zöllner selbst anerkennt, — sondern uns auch keinen „Begriff" von ihm zu bilden. Der Begriff gegenüber der Anschauung (Einzelvorstellung) ist ja doch nur die Gesammtvorstellung der einer Anzahl einzelnelner Objecte gemeinsamen Bestimmtheiten (Merkmale). In diesem Sinne giebt es keinen Begriff, weder von einem vierdimensionalen noch von einem drei- oder zweidimensionalen Raume, weil es schlechthin unmöglich ist, sich eine Mehrheit vier- oder dreidimensionaler Räume zu denken: der Raum, wie viel Dimensionen er auch haben möge, ist immer nur Einer. Oder was dasselbe ist, der Raum an und für sich, der reine mathematische Raum, ist eben kein Begriff, sondern wie Kant mit Recht behauptet, eine („reine") Anschauung. Nur wenn wir ihn realistisch objectiv fassen als die allgemeine Existenzialform des Nebeneinanders der Dinge, das mit deren Unterschiedenheit gesetzt ist, wird er zum (kategorischen) Begriff, welcher das unterschiedliche Nebenein-

ander der vielen einzelnen Objecte unter sich befasst, und nach welchem wir dieselben in Beziehung auf ihre Stellung, Ausdehnung, Entfernung, d. h. in räumlicher Beziehung unterscheiden. Aber auch von diesem Begriff aus vermögen wir uns einen vierdimensionalen Raum nicht vorzustellen, weder anzuschauen noch zu denken. Denn wir vermögen nun einmal ein Object, das einen Raum einnimmt, nur in Beziehung auf seine Länge, Breite und Höhe (Tiefe) von andern zu unterscheiden; einen vierten Gesichtspunkt gibt es für uns nicht. — Gesetzt aber auch eine vierdimensionale Räumlichkeit wäre „begrifflich" denkbar, so müsste der Begriff doch in die Anschauung übergehen, wenn wir uns den Uebergang eines angeschauten Gegenstands aus unserm dreidimensionalen Raum in den begrifflichen vierdimensionalen sollen vorstellen können. Haben wir von letzterem keine Anschauung, so können wir uns auch das Verschwinden des Gegenstands nicht als eine Versetzung in die vierte Dimension, sondern nur als eine Aufhebung der Sichtbarheit desselben, unsrer Anschaung von ihm, vorstellen. Und endlich wenn die intelligenten vierdimensionalen Wesen auf Gegenstände unsres dreidimensionalen Raums bestimmte physische Wirkungen ausüben, so vermögen sie das doch offenbar nicht par distance, von der vierten Dimension aus, sondern nur innerhalb unsres dreidimensionalen Raums, nur dadurch dass sie die vierte Dimension verlassen und in den dreidimensionalen Raum sich versetzen. Jedenfalls ist nicht einzusehen, wozu ihnen bei Hervorbringung dieser Wirkungen die vierte Dimension nützen sollte. Und ebensowenig sind von der Annahme eines vierdimensionalen Raums aus jene Fälle der Durchdringung von Materie durch Materie zu erklären. Hier erkennt Zöllner selbst implicite an (II, 2, 930), dass seine Theorie nicht ausreiche. Denn offenbar könnten diese Vorgänge auch von Wesen von dreidimensionaler Wirksamkeit ausgegangen seyn, vorausgesetzt, dass sie die dazu erforderlichen Kräfte oder Mittel besässen.

Da uns sonach die Zöllner'sche Hypothese für die Erklärung einer Anzahl spiritistischer Phänomene nichts nützt,

so würden wir immerhin bei der obigen Annahme, dass das Medium selbst mittelst Erregung und Leitung der physikalisch-chemischen Kräfte der Natur das wirkende Agens sey, stehen bleiben können. Allein andre Thatsachen widersprechen ihr so entschieden, dass sie schwerlich aufrecht zu erhalten seyn dürfte. Denn in den meisten Fällen zwar geschieht durch die unsichtbaren Kräfte, was das Medium will. In einigen Fällen aber geschah nicht was Slade wollte, sondern etwas Andres, oder was geschah, ereignete sich ohne den Willen und die Absicht Slade's. In mehreren Fällen wusste er nicht, sondern bezweifelte sogar, ob die proponirte Aufgabe ausführbar seyn werde, und die befragten Geister antworteten mit dem vorsichtig ungewissen „we will try it". Als der Versuch dann gelang, war Slade ebenso erstaunt und erfreut darüber wie Zöllner und seine Freunde. Gleichwohl zeigte die Lösung der Aufgabe, dass doch ein intelligenter Wille, der verstanden um was es sich handle und wie es ausführbar sey, die wirkenden Kräfte in Thätigkeit gesetzt und geleitet haben musste. Auch ist es, wenn Slade den selbstschreibenden Schieferstift dirigirt hätte, nicht wohl begreiflich, wie derselbe mehrerer Sprachen (Deutsch, Französisch, Russisch), deren Slade nicht mächtig war, und verschiedener eigenthümlicher, charakteristischer Schriftzüge sich bedient haben könnte. —

Wir werden sonach nicht wohl umhin können, der allgemein angenommenen Hypothese von dem spiritistischen Ursprung aller der Phänomene, um die es sich handelt, beizutreten. Aber dann fragt es sich, wie bemerkt: Wer sind diese Geister? wie haben wir ihr Seyn und Wesen uns zu denken? Offenbar nicht, wie gemeinhin geschieht, als reingeistige immaterielle (körperlose) Wesen. Denn je mehr der Gegensatz zwischen Geist und Natur, Seele und Leib verschärft und zum (negativen, exclusiven) Widerspruch hinaufgeschraubt wird, desto unbegreiflicher wird es, wie solche rein geistige Wesen in den Gang der Natur sollen einzugreifen und materielle Wirkungen auszuüben vermögen. Wir werden mithin annehmen müssen, dass auch ihnen in

ähnlicher Art, wie den menschlichen Seelen, eine Leiblichkeit angehört, in der und mit der sie leben und wirken. Diese ihre Leiblichkeit werden wir uns aber zugleich als eine vollkommenere, mit höheren Kräften ausgestattete, ihrer geistigen Wesenheit näher verwandte und daher ihrem Willen gehorsamere, ihn rascher und präciser vollziehende zu denken haben. Dazu zwingen uns jene ausserordentlichen, die physischen Kräfte des Menschen weit übersteigenden Wirkungen. Und doch werden wir weiter annehmen müssen, dass diese höhere, vollkommenere Leiblichkeit in Form und Bildung dem menschlichen Körper gleiche. Dafür sprechen wenigstens jene Erscheinungen menschlich gestalteter Gliedmassen, Hände und Füsse, die theils unmittelbar, theils in Abdrücken sich präsentirten. Freilich ist es wohl denkbar, dass die Geister die Fähigkeit besässen, ihre an sich anders gestaltete Leiblichkeit in eine menschenähnliche umzubilden. Aber es ist nicht wohl einzusehen, wesshalb sie von dieser Fähigkeit Gebrauch gemacht, und namentlich wesshalb sie jenen durch „starke Einschnürung" verunstalteten Männerfuss sich angebildet haben sollten. Andrerseits erscheint es, ihre menschenähnliche Leibesbilbildung vorausgesetzt, um so auffallender, dass sie von ihr nur einzelne Gliedmassen und diese in völlig zwecklosen Bewegungen gezeigt haben, als käme es ihnen nicht darauf an, die individuelle Gestalt ihrer eignen Persönlichkeit, sondern nur ihre menschliche Leibesbildung überhaupt kund zu thun. Vielleicht indess kam es den an Slade attachirten oder seinem Ruf folgenden Geistern in der That nur darauf an, diese ihre allgemeine Leibesbeschaffenheit, gegenüber den Zweiflern und Fragern, zu verificiren. Oder wollten sie vielleicht nur aus rein subjetiven Gründen ihre Persönlichkeit nicht zu erkennen, nicht fremden Blicken preisgeben? Denn wenn wir einmal geistige Wesen als Vermittler der spiritistischen Phänomene voraussetzen, so müssen wir ihnen auch Willen und Willensfreiheit und ein verschiedenes Maass intellectueller und ethischer Bildung beimessen. Vielleicht daher beliebt es andern Geistern (oder hat es, wie ameri-

kanische Spiritisten mehrfach behaupten, beliebt) ihre individuelle Leibesbildung voll und ganz zu enthüllen. Vielleicht auch kommt es in dieser Beziehung auf die Persönlichkeit Derjenigen an, welche sie rufen und vor welchen sie erscheinen sollen.

Man sieht, diese Vielleichts sind und bleiben eben nur vage Vielleichts. Mit voller Sicherheit folgt noch nicht einmal, dass wir es in der That mit Geistern verstorbener Menschen zu thun haben. Nur so viel lässt sich behaupten, dass diese Annahme grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn zu jenen Erscheinungen individuell menschlich gestalteter Hände und Füsse tritt noch der Umstand hinzu, auf den ich schon hindeutete, dass die Geister nicht nur verschiedene Sprachen verstehen, sondern dieselben auch in verschiedenen individuell gebildeten Schriftzügen schreiben, als hätten sie die Handschrift, die sie in ihrem irdischen Daseyn sich angewöhnt, beibehalten. Ausserdem liesse sich vielleicht aus ihrer ursprünglich menschlichen Natur auch der Umstand erklären, dass ihre schriftlichen Mittheilungen, wie bemerkt, verhältnissmässig unbedeutenden Gehalts sind. Denn es ist sehr unwahrscheinlich, dass die abgeschiedenen Menschenseelen, wenn sie auch im Geisterreiche zu einer höheren Stufe leiblicher und geistiger Ausbildung gelangen sollen und können, sogleich volle und vollkommene Erkenntniss der Wahrheit, vollkommene Einsicht in das Walten und Wirken der die Welt bauenden und erhaltenden Kräfte gewinnen. Nach der Analogie unsrer irdischmenschlichen Natur müssen wir annehmen, dass auch in dem überirdischen höheren Daseyn das Princip der Entwickelung herrsche, und wir demgemäss von Stufe zu Stufe fortschreitend, erst am Ziele die höchstmögliche Vollkommenheit des Wissens und Wollens erreichen werden.*) Und sonach werden wir schliessen dür-

*) Diese Zwischenzeit zwischen der ersten Stufe und dem letzten Ziele des Entwickelungsprocesses entspräche der christlichen Vorstellung von einem (nicht genau definirten) Uebergangszustande der abgeschiedenen Seelen zwischen dem Tode und der Wiederbringung aller Dinge im Reiche Gottes.

fen, dass auch die Slade'schen Spirits noch keineswegs zu voller und vollkommener Erkenntniss der Wahrheit gelangt sind. Zwar hat ihr Wissen von den in der Natur waltenden Kräften und ihre Macht über dieselben eine das menschliche Wissen und Können weit überragende Höhe bereits erreicht, wie ihre staunenswerthen physischen Wirkungen beweisen. Aber von jener Voraussetzung aus erscheint es doch ganz erklärlich, dass sie auch von diesem ihrem höheren Wissen uns keine Mittheilungen machen. Denn weil sie Menschen waren, müssen sie wissen, dass wir unserm menschlichen Wesen gemäss zur Naturerkenntniss und Naturwissenschaft nur auf dem Wege der Erfahrung gelangen können, und dass wir daher Belehrungen darüber in Worten (Begriffen — Ideen) nicht verstehen würden. Insofern hat Zöllner Recht, wenn er diese unsre Unfähigkeit für den Grund erachtet, wesshalb uns die Geister so wenig über die Natur der Dinge wie über ihr eignes Seyn und Wesen offenbaren. — Allerdings gibt es noch eine andre Wahrheit, eine Erkenntniss, die über die gegebene Wirklichkeit hinausgreift, die nicht das Seyende, sondern das Seynsollende, nicht das reale, sondern das ideale Seyn zu ihrem Object hat. Aber auch über diese ethische Wahrheit, die uns vorschreibt, was wir und aus welchen Motiven wir wollen und handeln sollen, und mit der unsre religiöse Erkenntniss, unser Wissen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, untrennbar vereinigt ist, schweigen die Geister oder geben uns doch nur durch ihr eignes Daseyn und Wirken unbestimmte Auskunft über die Unsterblichkeitsfrage. Von der obigen Voraussetzung aus erklärt sich indess auch diese Schweigsamkeit. Denn wenn die Geister auch ethisch religiöse (metaphysische) Erkenntnisse in höherem Maasse besitzen sollten, so müssen sie wiederum, weil sie selbst Menschen waren, wissen, dass uns eine äusserliche Mittheilung solcher Erkenntnisse nichts nützen kann, weil wir die ethisch religiöse Wahrheit aus freien Stücken selbstthätig suchen müssen, um sie zu finden, weil wir das Wahre, Gute und Schöne lieben müssen, um es zu erkennen und zu



verstehen, kurz weil unser Wissen in dieser Beziehung nicht bloss von dem Maasse unsrer Erkenntnissfähigkeit, sondern principiell von der Kraft, Richtung und Beschaffenheit unsres Wollens abhängt. Soll der Mensch aus eignem freien Willen, aus frei befolgten Motiven nach dem Wahren, Guten, Schönen streben, und ist dies Sollen der Grundinhalt der ethischen Wahrheit, so folgt eben aus dem Begriff der ethischen Wahrheit selbst, dass uns keine Offenbarungen zu Theil werden sollen und können, die unsere Freiheit zu beeinträchtigen, unsern Willen zu binden oder abzulenken vermöchten. *)

Endlich liesse sich vom ethisch religiösen Standpunkt aus auch die Frage, hypotethisch wenigstens, beantworten, warum die spiritistischen Erscheinungen gerade nur dem Unsterblichkeitsglauben einen, wenn auch immerhin unsichern Anhalt gewähren, und warum sie heutzutage gerade so häufig und mit solcher Bestimmtheit und Aufdringlichkeit hervortreten. Die Unsterblichkeit ist nicht nur die strengste Widerlegung des Materialismus, sondern auch ein Hauptstützpunkt des Glaubens an einen nach ethischen Principien waltenden Gott, weil sie die Bedingung ist der Erreichbarkeit der ethischen Bestimmung des Menschen, der Verwirklichung des menschlichen Ideals, d. h. der vollkommenen Aus- und Durchbildung des menschlichen Wesens überhaupt wie der Subjectivität des Einzelnen, nach der jeder von Natur strebt, so sehr er auch über Form und Gehalt derselben irren mag. Gibt es eine göttliche Vorsehung, eine ethische Weltordnung und Weltregierung, weil durch sie die Verwirklichung dieses Ideals bedingt ist, aber auch eine menschliche Willensfreiheit, die ihr zu widerstreben vermag, so wird unter Um-

*) Daraus erklärt es sich, dass alle Religionen, die auf göttlich geoffenbarte Wahrheit Anspruch machen, auch die christliche nicht ausgenommen, ihren Inhalt in einer Form überliefern, die dem Zweifel an seiner Wahrheit, den Fragen nach dem richtigen Verständniss des Geoffenbarten Raum lassen, und es daher schliesslich in die Willensentscheidung eines Jeden stellen, ob er ihre Wahrheit annehmen wolle oder nicht.

ständen, je nach dem Verlaufe der Geschichte der Menschheit, der Unsterblichkeitsglaube vorzugsweise belebt und gekräftigt werden müssen, wenn das Ziel erreicht werden soll. Diese Nothwendigkeit zeigt sich mit erschreckender Evidenz, wenn wir die heutzutage allgemein herrschenden Zustände in Betracht ziehen. Heutzutage durchdringt alle civilisirten Nationen ein Zug zum Sensualismus und Materialismus, eine Zweifelsucht oder doch Gleichgültigkeit für alles Uebersinnliche, Ideale, eine immer weiter sich verbreitende, alle Rechts- und Sittengesetze verachtende, in Rohheit und Brutalität ausartende Selbstsucht, Genuss- und Habsucht, die, wenn ihr nicht Einhalt geschieht, die Kräfte des Geistes wie des Leibes abschwächen und daher schliesslich zum Ruin aller Cultur und Civilisation führen muss. Zur Zeit als aus denselben Gründen die antike (orientalisch-griechisch-römische) Cultur in Verfall gerieth, traten neue, jugendfrische, bildungskräftige Völker (Kelten — Germanen — Slawen) auf den Plan, die den abgerissenen Faden der Cultur aufzunehmen und auf dem idealen Webstuhl, den das Christenthum bot, weiter zu spinnen befähigt waren. Heutzutage gibt es solche Völker nicht mehr. Wir kennen die Gesammtbevölkerung der Erde genugsam um zu wissen, dass die s. g. wilden, noch im Jugendalter stehenden, noch unverbrauchten Völker wohl receptiv der Cultur fähig seyn mögen, aber sie nicht zu fördern und zu heben im Stande sind. Gehen die Culturstaaten der Gegenwart in ähnlicher Art und aus ähnlichen Motiven wie die des Alterthums zu Grunde, so gehen Cultur und Civilisation nach menschlicher Voraussicht mit zu Grunde, wenn die göttliche Vorsehung nicht rettend und helfend eingreift. —

Ich brauche wohl kaum nochmals zu bemerken, dass diese Erklärungsversuche der spiritistischen Phänomene keine Erklärungen im wissenschaftlichen Sinne, sondern blosse, nur wissenschaftlich denkbare Hypothesen seyn wollen. (Immerhin indess haben sie meines Erachtens ziemlich ebenso viel Werth wie manche andere, ebenso unsichere und doch von den s. g. exacten Wissenschaften auf- und angenommene



Hypothese). Ist schon ihnen gegenüber die Hoffnung nur gering, über die blosse Hypothese hinauszukommen, so scheint es völlig hoffnungslos eine Antwort zu finden auf die Frage, warum die spiritistischen Erscheinungen, wie die Thatsachen zeigen, an den scheinbar äusserlichen Umstand der Gegenwart und Mitwirkung von s. g. Medien gebunden seyen. Aber daraus folgt nur: je tiefer sonach die Dunkelheit ist, die noch auf diesem ganzen Gebiete liegt, und je wichtiger doch andrerseits die Aufschlüsse sind, die sich erwarten lassen wenn es gelänge das Dunkel zu lichten, um so unabweislicher ist die Pflicht der „Männer der Wissenschaft", an der Lösung des Räthsels, das ihnen nun doch einmal aufgegeben ist, so viel wie möglich mitzuarbeiten. —

Halle,
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei
(J. Fricke & F. Beyer.)

Horwicz, A., Psychologische Analysen auf physiologischer Gr… Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre. 1. Thl. gr. 8. 18… 2. Thl. 1. Hälfte. Analyse des Denkens. Grundlinien einer Erk… theorie. gr. 8. 1875. 4 M. 50 Pf. zusammen 11 M. 50 Pf.

Jodl, Dr. F., Leben und Philosophie David Hume's. gr. 8. 18…

— Die Culturgeschichtschreibung, ihre Entwickelung und ihr… gr. 8. 1878. 2 M.

Knauer, G., Conträr und contradictorisch (nebst convergiren… stücken) festgestellt und Kant's Kategorientafel berichtigt. Eine p… Monographie. gr. 8. 1868. 3 M.

Knorr, L., Erörterungen und Abhandlungen auf philosophisch… nebst einem Vortrage: Philosophie für Frauen. 8. 1876. 1 M.

Sancti patris nostri **Maximi Confessoris** de variis diffic. locis SS. P… et Gregorii ad Thomam V. S. librum e cod. ms. Gudiano descrip… sermonem interpret. est post J. Scoti et Th. Gale tentamina … integrum ed. Dr. Oehler. 8. maj. 1857. 8 M.

Episcopi et Martyris **S. Methodii opera** et **S. Methodius Platoni…** Jahnius. Pars I: S. Methodii opera, recognita et nunc p… ac separatim edita. Pars II: S. Methodius Platonizans. … nismus SS. Patrum Ecclesiae graecae S. Methodii exemplo illustrat… 1865. 12 M.

Paul, Dr., Kant's Lehre vom radicalen Bösen. Ein Vergl… Lehre der Kirche. gr. 8. 1865. 2 M. 25 Pf.

Platon's Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargest… G. F. Arnold. Als Einleitung in das Studium des Platon und … sophie überhaupt. I. Bd. 2. Abth. II. u. III. Bd. gr. 8. 1835—58. 1…

Ulrici, Prof. Dr. H., Der Philosoph Strauß. Kritik seiner Sch… alte und der neue Glaube" u. Widerleg. seiner materialist. Weltansch… d. Zeitschr. f. Philosophie.) gr. 8. 1873. 80 Pf.

— Zur logischen Frage. (A. d. Zeitschr. f. Philosophie.) gr. 8. 18…

Zeitschrift f. **Philosophie** u. philosophische Kritik im Vereine mi… Gelehrten herausg. von Prof. Dr. v. Fichte, Prof. Dr. Ulrici u. … Wirth. Band 21—74. (Jahrg. 1852—1879.) gr. 8. à Band … 6 M.

[illegible]

ÜBER DEN

GEGENWÄRTIGEN STAND

DER

PSYCHOLOGISCHEN FORSCHUNG.

REDE

ZUM ANTRITT DER ORDENTLICHEN PROFESSUR DER PHILOSOPHIE
AN DER HOCHSCHULE ZU ZÜRICH

AM XX. MAI MDCCCLXXVI

GEHALTEN VON

DR. WILH. WINDELBAND.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL.
1876.

ÜBER DEN

GEGENWÄRTIGEN STAND

DER

PSYCHOLOGISCHEN FORSCHUNG.

REDE

ZUM ANTRITT DER ORDENTLICHEN PROFESSUR DER PHILOSOPHIE
AN DER HOCHSCHULE ZU ZÜRICH

AM XX. MAI MDCCCLXXVI

GEHALTEN VON

DR. WILH. WINDELBAND.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL.
1876.



Hochansehnliche Versammlung!

Indem ich das mir übertragene Lehramt der Philosophie an dieser Hochschule hiermit vor Ihnen antrete, will sich meiner Betrachtung unwillkürlich eine wichtige und schwierige Principienfrage aufdrängen, deren Beantwortung tief auch in die akademische Gliederung der Wissenschaften einschneidet — die alte Frage nach dem Verhältniss philosophischer und empirischer Forschung. Denn die Bezeichnung des Lehrstuhls, den ich einnehme, als desjenigen der »inductiven Philosophie« kann doch sicher nur aus der Meinung entsprungen sein, dass auf demselben und von demselben aus der Zusammenhang der Philosophie mit den empirischen, inductiv arbeitenden Wissenschaften aufrecht erhalten und möglichst gefördert werde, und wenn diese Absicht dem allgemeinen wissenschaftlichen Zuge der Zeit durchaus entspricht, so begegnet sie zugleich einem lebhaft empfundenen Bedürfniss der Philosophie, welche in diesem Falle sich den Erfahrungswissenschaften nähert, nicht, um sie wie ehemals zu meistern, sondern um von ihnen zu lernen und mit ihnen zu arbeiten. Wo aber immer zwei Mächte mit einander in gedeihliche Zusammenwirkung treten wollen, da haben sie vor allem Andern zuerst in ihrer Competenz, in der Art und Richtung ihrer Arbeit sich genau gegen einander abzugrenzen. Denn nicht aus verschwommener Mittelstellung, sondern nur durch den

Contact scharf in sich bestimmter Kräfte kann ein gemeinsamer Erfolg erzielt werden. Die erste Bedingung desshalb für jene mit Recht als Bedürfniss empfundene Verknüpfung philosophischer und empirischer Forschung besteht in der genauen Theilung der Arbeit zwischen beiden, in der sichern und unverrückbaren Abgrenzung ihrer Gebiete. So wünschenswerth es nun wäre, wenn wir diesen ersten Theil der Aufgabe wenigstens als gelöst und in allgemeiner Anerkanntheit entschieden sähen, so wenig dürfen wir uns in dieser Hinsicht einer gefährlichen Täuschung über den gegenwärtigen Stand der Sache hingeben, und obwohl sich in den Einzelwissenschaften überall der Trieb nach philosophischer Begründung, Vollendung und Einigung zeigt, obwohl es andrerseits kaum noch einen Vertreter der Philosophie geben mag, der den Einfluss der Erfahrungswissenschaften auf die Gestaltung der philosophischen Thätigkeit völlig abzulehnen auch nur versuchte, so kann es doch dem fruchtbaren Fortgang dieser Bestrebungen nur heilsam sein, wenn wir uns offen eingestehen, dass eine Einigung über die Art dieses Zusammenwirkens durchaus noch immer nicht erzielt ist. An keinem Punkte jedoch tritt die Ungewissheit dieses schwankenden Verhältnisses von philosophischer und empirischer Behandlung klarer und dringlicher hervor, als in der eigenthümlichen und noch immer so gänzlich streitigen Stellung der Psychologie. Auf der einen Seite sind wir noch immer gewohnt, in der allgemeinen Gliederung der Wissenschaften die Psychologie als eine der specifisch philosophischen Disciplinen anzusehen, und an den Universitäten fällt ihr Vortrag überall in die Sphäre der Aufgaben des philosophischen Katheders: auf der anderen Seite aber sehen wir selbst bei diesen Vertretner der Psychologie sich mehr und mehr die Ansicht Bahn

rechen, dass sich das Heil derselben nur von ihrer völligen
ıblösung von philosophischen Doctrinen, von einer gänzlichen
ıetaphysischen Voraussetzungslosigkeit und von ihrer be-
ingungslosen Hingabe an die empirische Methode erwarten
ısse. Gestatten Sie mir desshalb, Ihnen meine Stellung zu
ıner allgemeineren Frage an diesem besonders wichtigen und
ntscheidenden Beispiele der Psychologie anzudeuten, indem
:h deren gegenwärtigen Standpunkt nach dieser principiellen
eite hin kritisch zu beleuchten suche.

Wenn man den Wegen nachgeht, welche die psycho-
ıgische Forschung seit dem vierten und fünften Jahrzehnt
nseres Jahrhunderts eingeschlagen hat, so findet man sich
on allen Seiten immer energischer auf die breite Heerstrasse
er Erfahrung gedrängt. Jener Durst nach thatsächlicher Er-
enntniss, welcher nach der speculativen Erschöpfung sich
uf allen Gebieten des wissenschaftlichen Denkens kund gab,
ıachte sich auch auf demjenigen der Psychologie geltend,
nd selbst die Vertreter der verschiedenen metaphysischen
chulen fingen mehr und mehr an, sich zu empirischen Dar-
tellungen der Psychologie herabzulassen, wenn sie auch als
iel- und Richtpunkt dieser Darstellungen schliesslich immer
ie Bestätigung ihrer metaphysischen Seelentheorien ansahen.
a, es schien fast, als solle auf diesem Gebiete der thatsäch-
chen Psychologie der Streit der metaphysischen Meinungen
usgefochten werden: so sehr beeilten sich die Anhänger der
erschiedenen Schulen, die Realität ihres Seelenbegriffes in
er psychischen Empirie nachzuweisen. Je mehr aber auf
iese Weise das empirische Material mit ausdrücklicher An-
rkennung in die psychologischen Untersuchungen einströmte,
m so mächtiger fing es auch wieder an, seinen Platz darin
u erobern, zu behaupten und zu erweitern, und es war die



Zeit nicht mehr ferne, in welcher die Metaphysik gänzlich aus der Psychologie verdrängt werden sollte und immer mehr Stimmen sich für die Ansicht erhoben, dass die psychologische Forschung sich gerade in der Auffassung und Deutung des empirischen Materials der metaphysischen Voreingenommenheit völlig zu entschlagen und mit eben der Voraussetzungslosigkeit zu operiren habe, deren Ideal man in der äusseren Naturwissenschaft vor sich zu haben glaubte. Der allgemeine Ausdruck dieses Bestrebens war die Ablehnung eines wissenschaftlich zu begründenden Seelenbegriffes: man versicherte mit jener erkenntniss-theoretischen Resignation, welche den Epigonen Kant's nicht allzuschwer fallen konnte, vom Wesen der Seele Nichts zu wissen und sich desshalb auf die Erkenntniss der Gesetze des psychischen Lebens zu beschränken, und man schuf auf diese Weise, wie Albert Lange es sehr treffend genannt hat, die »Psychologie ohne Seele«.

Die Begründung und Befestigung der empirischen Methode in der Psychologie hängt desshalb auf das Innigste mit ihrer Befreiung von den Fesseln der Metaphysik zusammen. Aber dieser Vorgang ist nur ein Glied in einer allgemeineren Bewegung, welche durch die gesammte Geschichte der Wissenschaften hindurchgeht. Von dem Augenblicke an, wo der Umfang des menschlichen Wissens zu weit für die Arbeit eines einzelnen Menschen geworden war, sehen wir sich die allgemeine Wissenschaft, welche sich bei den Griechen den Namen der Philosophie gegeben hatte, in verschiedene Zweige gliedern, und in dem Maasse, als die Erkenntniss eines solchen einzelnen Gebietes durch die Ansammlung des empirischen Materials in sich erstarkt und sich befestigt, sehen wir dann die einzelnen Wissenschaften sich oft unter heissem Ringen von dem gemeinsamen Ursprunge losreissen und sich

selbständig machen. Die Psychologie als eine der jüngsten Töchter ist nicht nur am längsten im Hause der gemeinsamen Mutter geblieben, sondern auch am zähesten und hartnäckigsten darin festgehalten worden, und seit schon fast mehr als einem Jahrhundert wogt mit wechselndem Erfolge dieser Kampf um ihre Selbständigkeit.

Wenn wir ihn jetzt als zu Gunsten dieser Selbständigkeit entschieden anzusehen geneigt sind, so ist die Ursache dieser Entscheidung freilich wohl zunächst in der allgemeineren Abwendung von metaphysischen Untersuchungen zu finden, welche seit Jahrzehnten einen unverkennbaren Grundzug des wissenschaftlichen Lebens bildet: aber wir müssen auch zugeben, dass gerade für die Psychologie erhebliche und entscheidende Gründe für diese Wendung ihres Geschickes in's Gewicht fielen. Nach zwei Richtungen hin glaube ich diese Gründe besonders hervorheben zu sollen.

Der Fortschritt jeder Wissenschaft besteht in der gemeinsamen Arbeit vieler Forscher. So fruchtbar die Initiative sein mag, welche von Zeit zu Zeit von bevorzugten Geistern ausgeht, so ist doch zuletzt auch diese nur durch die sichere Stetigkeit möglich, mit welcher im Laufe der Zeit an dem gemeinsamen Bau Stein auf Stein gelegt wird. Diese Stetigkeit gemeinsamer Arbeit nun hat der Philosophie fast immer gefehlt, und derselbe Mangel trifft selbstverständlich alle Wissenschaften, welche sich auf metaphysischem Grunde aufbauen wollen. Die Geschichte der Psychologie ist der Beweis davon: auch sie beginnt, wie die allgemeine Philosophie, fast in jedem Vertreter wieder von vorn, und von einer gemeinsamen Arbeit auf ihrem Gebiete ist höchstens einmal in einer grösseren philosophischen Schule, und auch da nicht immer die Rede. Solange desshalb die Psychologie



sich in Abhängigkeit von der Metaphysik befand, fehlte ihr der wichtigste Hebel eines fruchtbaren Fortschritts: denn eine Grundlage für gemeinsame Arbeit ist bisher nicht von allgemeinen philosophischen Begriffen, sondern immer nur von den Thatsachen der Erfahrung zu hoffen, welche Jedem in gleicher Weise zugänglich sind oder gemacht werden können.

Um die zweite Richtung anzudeuten, in welcher die Ablösung der Psychologie von der Metaphysik ihre Berechtigung findet, muss ich ein wenig weiter ausholen. Für die volle und abschliessende Erkenntniss der Wissenschaft sind zwei Elemente in gleicher Weise erforderlich: das Wissen auf der einen Seite und andererseits dasjenige, was wir je nach dem subjectiven Gesichtspunkte das Begreifen oder das Erklären nennen. Das Wissen ist dabei diejenige Thätigkeit, durch welche die Realität bestimmter Vorstellungsmomente zur Gewissheit erhoben und die Unterordnung derselben unter allgemeine Begriffe in sicherer und zweifelloser Weise vollzogen wird, sodass wir dazu auch die Aufstellung allgemeiner Gesetze rechnen müssen, insofern dieselben, um den Helmholtz'schen Ausdruck zu gebrauchen, nichts Anderes sind als Gattungsbegriffe von Veränderungen. Das Erklären dagegen ist überall darauf gerichtet, einen im Wissen gegebenen und festgestellten Inhalt aus anderem Vorstellungsinhalt abzuleiten, ihn als ein nothwendiges Product aus einer Zusammenstellung anderen Vorstellungsinhaltes zu begreifen. Solange nun die erklärende Thätigkeit mit lauter Elementen des Wissens operirt, solange sie damit beschäftigt ist, nur Gewusstes aus anderem Gewussten zu begreifen und zu erklären, bezeichnen wir sie als immanente oder als positive Erklärung: sobald sie aber einen Inhalt des Wissens aus einem anderen

Inhalt abzuleiten sucht, der selbst kein Gegenstand des Wissens, sondern nur durch das Erklärungsbedürfniss unseres Verstandes zu diesem besonderen Zwecke als ein Hilfsbegriff construirt worden ist, so wird die Erklärung transscendent oder hypothetisch. Es ist hieraus klar, dass alle Wissenschaften, die einzelnen wie ihre Gesammtheit, zuletzt immer bei Elementen ankommen müssen, die nicht mehr erklärt und begriffen, sondern nur noch gewusst werden können: es ist ebenso klar, dass, solange die Unvollkommenheit der Wissenschaften es noch nicht erlaubt, diese Elemente zweifellos hinzustellen, das Erklärungsbedürfniss stets ein Recht auf die Construction erklärender Hilfsbegriffe haben wird, wie dies z. B. bei der Naturwissenschaft mit den Atomen der Fall ist: aber es ist auch nicht minder klar, dass es stets das Bestreben jeder Wissenschaft sein muss, sich so viel als möglich der immanenten und so wenig als möglich der hypothetischen Erklärung zu bedienen. Denn es leuchtet von vornherein ein, welch eine Gefahr — trotz des heuristischen Werthes, den andererseits jede Hypothese besitzt — für die Erweiterung des Wissens gerade in der hypothetischen Erklärung liegen kann: sobald das Erklärungsbedürfniss durch eine Hypothese befriedigt ist, verschwindet gar leicht in dieser Richtung das Interesse an der Aufsuchung neuer Thatsachen des Wissens, in denen schliesslich doch erst die wahre Erklärung liegen würde. Wie lange ist der Physiologie ihr bestes Wissen dadurch versperrt worden, dass man für das Wenige, was man wusste, in der »Lebenskraft« eine genügende Erklärung gefunden zu haben meinte! So ist es oft nur ein Wort gewesen, mit welchem sich das Erklärungsbedürfniss beruhigte, und dieses Wort diente dann als gefährliches Ruhekissen für das wissenschaftliche Gewissen, als ein Hemm-

schuh für die Ausbreitung des Wissens. Ueberall in der Geschichte des menschlichen Denkens ist das zu frühzeitige hypothetische Erklären des Wissens Feind gewesen, und eben in solchen verfrühten Erklärungsversuchen hat auch der hemmende Einfluss gelegen, welchen die Metaphysik auf die Ausbreitung des psychologischen Wissens ausgeübt hat.

Denn jede Metaphysik will der Versuch einer Gesammterklärung der gewussten Erscheinungen sein, und indem sie den Anschein erregt, auch die psychischen Erscheinungen aus ihrem letzten Grunde begriffen zu haben, lässt sie die eingehendere Forschung nach den gesetzlichen Beziehungen der einzelnen Erscheinungen mehr oder minder überflüssig erscheinen. Und doch findet sich gewöhnlich sehr bald, dass diese scheinbare Erklärung nur ein etwas mehr verdeckter Ausdruck für das Problem ist. Die einfachste z. B. und desshalb am weitesten und unbefangensten verbreitete Hypothese, die Annahme der »Seele«, erweist bei der einzelnen Forschung ihre völlige Unfruchtbarkeit sogleich darin, dass sie nur der sprachliche Ausdruck für die unbestimmte Ansicht von einem gemeinsamen substantiellen Grunde der psychischen Erscheinungen ist, und dass man, um durch sie einzelne Beobachtungen zu erklären, den Inhalt der letzteren hinterrücks wieder in den Seelenbegriff hineinlegen muss. Um zu erklären, dass diese Seele sich ihrer vergangenen Zustände zu erinnern vermag, schreibt man ihr dann die Fähigkeit zu, »Spuren« aller ihrer Thätigkeiten in sich zurück zu behalten: genug, man verlegt den Begriff der erfahrenen Thatsachen, mit problematischem Charakter gestempelt, einfach in die an sich leere Seelenvorstellung hinein. So entstand jene Lehre von der Seele mit ihren mannigfachen »Vermögen«, welche in Wahrheit keine einzige Thatsache

erklärte, sondern nur allgemeine Probleme mehr verhüllte als aufdeckte.

Man wird vielleicht einwenden, diese Theorie der Vermögen sei im höchsten Maasse gerade in der empirischen Psychologie des vorigen Jahrhunderts ausgebildet gewesen. Allein so richtig das ist, so muss man doch bedenken, dass eben jene empirische Psychologie des vorigen Jahrhunderts keineswegs so unabhängig von metaphysischen Voraussetzungen war, als sie selbst glaubte und den Anschein erregte. Zwar lehnte sie mit grosser Emphase die Schulmetaphysik des Rationalismus ab; allein zum grössten Theile unter dem Einfluss der schottischen Common-sense-Lehre stehend, arbeitete sie mit jener Metaphysik des sogenannten gesunden Menschenverstandes, welche um kein Haar breit besser, gewisser oder vorsichtiger ist, als die wissenschaftlichen Versuche ihrer Verbesserung. In der That, wenn einmal ein einzelner Wissenszweig empirisch wird und sich von der Metaphysik emancipirt, dann soll es auch vollständig geschehen, und dann sollen namentlich alle jene Voraussetzungen aufgegeben und eliminirt werden, mit denen wir von Jugend auf die Fülle der Wahrnehmungen uns zu ordnen und zu erklären geneigt und gewohnt sind. Es ist der grosse Fortschritt in der neueren empirischen Psychologie, dass sie nach dieser Richtung hin den Standpunkt des vorigen Jahrhunderts weit überschritten, dass sie — dank der vernichtenden Kritik Herbart's — alle jene Vermögen und Kräfte, mit denen man die Seele bevölkerte, über Bord geworfen und ihre Aufgabe dahin präcisirt hat, die Gesetze aufzusuchen, nach welchen sich die einfachsten psychischen Phänomene mit einander zu höheren Gebilden vereinigen. Da sich nun weder diese einfachsten Elemente durch apriorische Construction gewinnen,

noch jene Gesetze durch begriffliche Ableitung aus den Elementen feststellen lassen, so ist die Aufgabe der Psychologie nur durch Beobachtung und mit Rücksicht auf den Umstand, dass die einfachsten Elemente selbst nie in isolirtem Zustande beobachtbar sind, durch Zergliederung der Thatsachen zu lösen: und aus allen diesen Gründen hat man sich denn schliesslich überzeugt, dass es auch in der Psychologie gerade so ist, wie in allen anderen Wissenschaften, dass man nämlich erst eine ganze Menge *wissen* muss, ehe man auch nur den Versuch machen darf, zu *begreifen* und zu *erklären*, und dass auch dann diese Erklärung so weit als irgend möglich in den Grenzen des Gewussten bleiben muss.

In der That ist es nun auch niemals das Interesse der Psychologie gewesen, welches dieselbe bei der Metaphysik festhielt: sondern es brachte vielmehr lediglich der Umstand, dass die Metaphysik und die mit ihr zusammenhangende Erkenntnisstheorie sich wesentlich auf die Resultate der Psychologie zu stützen haben, die sehr begreifliche Folge mit sich, dass die Philosophen mit besonderer Energie sich dieser Wissenschaft bemächtigten und sie für ihr Interesse auszubeuten suchten. Daraus aber, dass auf diese Weise die Bearbeiter der Psychologie schliesslich doch fast immer nur ein mittelbares Interesse an ihr hatten, ergab sich von selbst auch die Einseitigkeit ihrer Behandlung, welche z. B. auch besonders darin hervortritt, dass unter diesen Umständen die für die allgemeine Philosophie am meisten nothwendigen Gebiete der Psychologie, die Lehre von den Vorstellungen und neben ihr vielleicht noch die Lehre von den Willensentscheidungen, bedeutend bevorzugt und desshalb ungleich eingehender behandelt worden sind als die übrigen. Je mehr wir aber selbst überzeugt sind, dass in der centralen Arbeit aller

Wissenschaften, welche die Philosophie zu leiten hat, der Psychologie eine besonders wichtige und entscheidende Aufgabe zufällt, um so mehr müssen wir daran festhalten, dass sie dieser Aufgabe nur genügen kann, wenn sie zunächst ganz selbständig und voraussetzungslos in sich selber sich kräftigt und auslebt.

Ist aber diese Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der Psychologie die herrschende, so ist auch durchaus nicht abzusehen, wesshalb man damit nicht nach allen Seiten völlig Ernst machen will, und es wäre sehr wohl die Frage zu überlegen, ob es unter diesen Umständen nicht an der Zeit wäre, in ähnlicher Weise, wie man der Nationalökonomie nach ihrer Ablösung von der Moralphilosophie eine selbständige akademische Existenz gegeben hat, auch an die Gründung eigener Lehrstühle der Psychologie zu denken, damit nicht nur die von der Geschichte selbst vollzogene Mündigkeitserklärung dieser Wissenschaft auch in der akademischen Organisation einen Ausdruck und dadurch in weitesten Kreisen ihre Anerkennung finde, sondern vor Allem auch damit die Arbeit eines Forschers in den Stand gesetzt werde, sich auf dieses Gebiet zu concentriren.

Es wäre nicht zu befürchten, dass derselbe zu wenig zu thun hätte. Denn mit jenen Zauberworten »Erfahrung und Induction« ist leider der Psychologie noch wenig geholfen: wie hätte es sonst kommen können, dass nun doch schon seit geraumer Zeit an dieser empirischen Psychologie von vielen und von sehr bedeutenden Männern gearbeitet wird, und dass dadurch der Verwirrung noch immer kein Ende gesetzt und kaum noch der Anfang einer Lehre festzustellen ist, von der wir sagen könnten: »das ist nicht eine der vielen Psychologien, das ist d i e Psychologie!« In der That, wenn wir



den Werth der empirischen Methode in der Ermöglichung der gemeinsamen Arbeit fanden, wie sich deren jede Naturwissenschaft erfreut, so müssen wir auch zugestehen, dass der psychologische Empirismus eine solche gemeinsame Grundlage bisher noch nicht festzustellen vermocht hat, und wenn die Seele jeder Wissenschaft ihre gemeinsame Methode ist, so gilt es leider auch in dieser Beziehung, dass die moderne Psychologie eine »Psychologie ohne Seele« ist.

Es liegt das, wie oft hervorgehoben, an der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes der Psychologie, der weder in so zweifellos allgemeiner Wahrnehmung, noch in so methodischer Absichtlichkeit dargestellt werden kann, wie dies jede Naturwissenschaft mit ihrem Gegenstande zu thun vermag. Die Folge davon ist die, dass Männer, deren wissenschaftliche Principien an der Naturwissenschaft gross geworden sind, auch der empirischen Psychologie den Werth exacter Wissenschaftlichkeit entweder gänzlich absprechen, wie es bereits Kant gethan hat, oder nur so weit zugestehen, als sie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft zu arbeiten im Stande ist. Im letzteren Sinne hat sich dann in unserm Jahrhundert, zurückgehend auf die Lehren der französischen Encyclopädisten und Materialisten, hauptsächlich diejenige Richtung geltend gemacht, welche die Psychologie zu einer exacten Wissenschaft dadurch zu erheben hofft, dass sie dieselbe zu einem Zweige der Physiologie und der allgemeinen Biologie herabzudrücken sucht. Wir finden diese Ansicht auch unabhängig von der materialistischen Metaphysik, welche ihren historischen Hintergrund bildet, auf rein methodologische Principien gestützt bei denjenigen Forschern, welche nur in der sinnlichen, experimentell herbeiführbaren Wahrnehmung einen allgemeingiltigen Werth anerkennen wollen. Dennoch über-

schreiten bereits jene psychophysischen Versuche, auf welche diese Ansicht die psychologische Forschung beschränken möchte, überall die Grenze der bloss sinnlichen Wahrnehmung: sobald bei diesen Experimenten die Verhältnisse constatirt werden sollen, in welchen sich die Veränderung der Empfindung zu der Veränderung der äusseren Reize befindet, so liegt darin bereits eine Combination der sinnlichen und der inneren Wahrnehmung, durch welche die letztere ausdrücklich als eine berechtigte Grundlage wissenschaftlicher Untersuchung anerkannt wird. Weit entfernt also davon, dass diese psychophysischen Bestrebungen die Psychologie in die Physiologie auflösten, bereichern sie vielmehr die äussere Erfahrungswissenschaft durch die Hinzunahme einer Anzahl von inneren Beobachtungen. Nimmt man dazu die zweifellose Thatsache, dass allen Versuchen, welche wir in Rücksicht der Physiologie der Sinnesorgane mit anderen animalischen Wesen machen, eine Deutung äusserer Bewegungen nach Analogie dessen, was wir im eigenen Bewusstsein erfahren, zu Grunde liegt, so muss es schliesslich zweifelhaft erscheinen, ob für diese psychophysischen Untersuchungen mehr der Inhalt der äusseren oder derjenige der inneren Erfahrung in Betracht kommt.

So wichtig nun aber ferner diese psychophysischen Untersuchungen für die Grundlegung der Psychologie und für die Einsicht in die Gesetzmässigkeit der elementaren Functionen des Seelenlebens sein mögen, so dürfen wir doch auch nicht vergessen, dass sie über diese elementaren Processe nicht hinausreichen und dass sie uns namentlich bereits da völlig verlassen, wo diese ersten Gebilde des Seelenlebens auch nur zu den einfachsten und gewöhnlichsten Verbindungen zusammentreten. Und es ist nicht nur der relativ unvollkom-



mene Zustand der Nervenphysik und der Gehirnphysiologie, welcher sich hier der Fortsetzung der psychophysischen Methode in den Weg stellt, sondern vielmehr eine principielle Schwierigkeit von durchgreifender und entscheidender Bedeutung.

Denn angenommen selbst, es würde der Nervenphysiologie, mit Ueberwindung aller sonstigen Schwierigkeiten, schliesslich möglich, mit voller Sicherheit die Leitungsbahnen zu constatiren, an welche die Entwickelung der psychischen Thätigkeiten gebunden ist, so würde sie vielleicht zuletzt ein reiches Wissen davon gewinnen, welche bestimmten Nervenerregungen mit allen elementaren Formen des psychischen Geschehens verbunden sind; sie würde auch, wenn sie zur sichern Erkenntniss der Gesetze gelangte, nach denen sich diese Erregungen gegenseitig auslösen, den Ablauf der psychischen Processe dadurch vielleicht theilweise zu erklären vermögen; aber sie würde durchaus Nichts von der Einheit wissen können, welche in jedem Momente zwischen den verschiedenen Bestandtheilen dieses Processes in dem inneren Bewusstsein hergestellt ist. Denn es ist in keiner Weise abzusehen, wie z. B. die zahlreichen Nervenerregungen, die den einzelnen Bestandtheilen einer durch mehrere Sinne zugleich gewonnenen Vorstellung eines Dinges entsprechen, eine gemeinsame Resultante von der Einheitlichkeit der Bewegungsform geben sollten, wie sie auf dem psychischen Gebiete durch die Einheitlichkeit jener Dingvorstellung factisch gegeben ist. Sollen wir uns etwa mit einem Rückfall in den phrenologischen Aberglauben denken, dass die ganze Summe von Nervenerregungen, an welche zwei complicirte Vorstellungen gebunden sind, an eine centrale Stelle geleitet, dort zu einer einheitlichen Schwingungsform resultirt, welche dem beide Vorstellungen verknüpfenden Urtheil entspricht? Oder vermöchte vielleicht

die kühnste Phantasie auch nur die Möglichkeit zu behaupten, dass man schliesslich einmal eine Vorstellung davon gewinnen könne, welche Verschiedenheit der physiologischen Bewegungsform zwischen der Bildung eines positiven und derjenigen eines negativen Urtheils besteht? Hier stehen wir an einer principiellen Kluft, an einer totalen Differenz zwischen der äusseren und der inneren Erfahrung: in der Resultante, zu der sich zwei körperliche Bewegungen vereinigen, ist die Eigenart jeder der beiden letzteren verschwunden; in der psychischen Resultante ist der besondere Inhalt jedes einzelnen Elementes unversehrt erhalten. Desshalb muss eine nur physiologische Psychologie vor dieser einheitlichen Bildung complexer psychischer Zustände völlig rathlos stehen bleiben.

Diese Einheit heterogener Elemente ist nun aber nichts Geringeres als die Grundthatsache und das Grundproblem des psychischen Lebens. Was wir von den Thatsachen desselben wahrnehmen, sind stets bereits complicirte und bei der Complexion einheitlich geformte Gebilde, deren gesetzmässige Constitution somit den eigentlichen Gegenstand der speciell psychologischen Forschung ausmacht. Desshalb kann die Psychologie nur soweit mit der Physiologie zusammengehen, als es sich um die Einsicht in den gesetzmässigen Ursprung der elementaren Bestandtheile des psychischen Lebens handelt: von dem Punkte an aber, wo diese Elemente zu einheitlichen Bewusstseinscomplexen zusammentreten, fällt der Psychologie die Untersuchung allein zu: und auf diesem Gebiete kann sie nur durch eine inductive Verarbeitung der Thatsachen der inneren Erfahrung zu Resultaten gelangen.

Den Erkenntnisswerth der inneren Beobachtung finden wir nun aber durch mancherlei Angriffe bedroht. Zum Theil beruhen dieselben auf jener dualistischen Metaphysik, welche



bekanntlich schon sehr früh in die Kant'sche Vernunftkri
hineininterpretirt worden ist, und der sich freilich Kant sel
in seiner Periode der »praktischen Vernunft« namentlich du
seine Freiheitslehre mehr und mehr zuneigte — jener du
stischen Metaphysik, welche die Welt der Dinge an sich u
die Welt der Erscheinungen einander gegenüberstellt u
desshalb behauptet, unsere Erfahrung von der »erscheinend
Seele« könne niemals ein Wissen von der Seele als Ding
sich, von der Seele als absoluter Wirklichkeit begründ
Solange jedoch dieser Dualismus nicht bewiesen, solange vi
mehr umgekehrt die grossartige Entdeckung der Vernun
kritik erster Auflage noch nicht widerlegt ist, wonach
»Ding an sich« als ein völlig inhaltloser Begriff angesel
werden muss, welchen lediglich unser ungeschultes Erklärun
bedürfniss zu dem reinen Thatbestande der Erfahrung hin
denkt: solange fällt auch diese Missachtung der Erfahru
überhaupt und der inneren im Besonderen ohne weitere Wid
legung in sich selbst zusammen.

Weniger einfach steht es mit einem anderen Vorwu
der unmittelbar aus einer Betrachtung der psychischen T
tigkeiten selbst geschöpft wird. Da nämlich zweifellos
bewusste Beobachtung unserer selbst einen in uns vorgeh
den psychischen Process zum wenigsten unterbricht und st
wenn sie ihn nicht ganz aufhebt, so scheint es, als könne
innere Beobachtung niemals zu reinen und unverfälsch
Resultaten führen, und dieser Vorwurf ist, wie ihn sc
Kant formulirte, hauptsächlich da begründet, wo Jemand
Vorgang der inneren Veränderung selbst, die Wandlung
Verwandlung der seelischen Thätigkeiten unmittelbar in s
beobachtet haben will. Dabei ist aber darauf aufmerks
zu machen, dass eine solche unmittelbare Beobachtung
Processes nirgends möglich ist, auch nicht in der äusse

Wahrnehmung, da wir stets nur eine Succession von Zuständen zu beobachten und dieselbe durch die Annahme eines continuirlichen Processes, dessen einzelne Phasen jene Zustände gewesen seien, uns zu deuten vermögen. Wenn demnach für die Unterscheidung von Wahrnehmung und Beobachtung nur das Merkmal übrig bleibt, dass Beobachtung absichtliche Wahrnehmung sei, so ist, da wir nach den Resultaten der Physiologie der Sinnesorgane die äussere Wahrnehmung nur für eine besondere Art der inneren ansehen dürfen, mit der Möglichkeit äusserer Beobachtung principiell auch diejenige der inneren gegeben. Nur steht freilich die Beobachtung unserer verwickelteren inneren Zustände hinter derjenigen äusserer Thatsachen in Betreff ihrer Ausdehnung und ihrer Zuverlässigkeit weit zurück. Erstens nämlich greift das Eintreten der Beobachtung in den Process selbst ein, und es kann daher niemals eine grössere Anzahl auf einander folgender Zustände beobachtet werden, wofür auch die stets mit constructiver Phantasie versetzte Erinnerung keinen Ersatz bietet; zweitens sind wir nicht im Stande, die einzelnen psychischen Thätigkeiten auf experimentellem Wege derartig zu isoliren, wie es in den Naturwissenschaften geschieht, und drittens giebt es für die einzelnen Beobachtungen, da diese immer nur dem betreffenden Individuum selbst zugänglich sind, keine Controle und keine Möglichkeit der Elimination persönlicher Beobachtungsfehler.

Unter diesen Umständen vermag die Psychologie zunächst mit allen jenen Beobachtungen gar nichts anzufangen, wie sie z. B. in den Sammlungen und »Magazinen« des vorigen Jahrhunderts massenhaft aufgespeichert sind. Denn da darin meistens irgendwie exceptionelle Dinge erzählt sind, die irgend Jemand in sich erlebt zu haben meinte, so würden dieselben erst dann wissenschaftlichen Werth gewinnen, wenn man sie

aus den Gesetzen der normalen psychischen Functionen erklären vermöchte.

Will man nun zur Kenntniss dieser normalen Vorgä auf inductivem Wege gelangen, so ist es natürlich erford lich, aus dem Beobachtungsmaterial des einzelnen Mensc herauszugehen und es mit möglichst vielen anderen Th sachen zu vergleichen. So nennt sich denn auch die mode empirische Psychologie mit Vorliebe eine comparative Wiss schaft. Aber kaum hat sie diesen Weg betreten, so fin sie sich auch schon wieder in einem embarras de riches Die Thierbeobachtung, die Ethnographie, die Sprachwiss schaft, die Moralstatistik — alle überschütten diese compa tive Psychologie mit dem Schatze ihres eigenen, zum Theil n sehr jugendlichen Erwerbs, und es wird dabei selten bedac dass alle diese Dinge für die Psychologie erst dann wer voll werden könnten, wenn sie selbst schon mit festen u sicheren psychologischen Grundbegriffen durcharbeitet wär Es ist desshalb eine vollständige Verkennung methodisc Wissenschaftlichkeit, wenn z. B. von Seiten der Ethnograp an die Psychologie die Mahnung ergeht, sie solle für's E nur immer Thatsachen und wieder Thatsachen sammeln. dem blossen Zusammenlesen von Thatsachen ist noch nie e Wissenschaft geworden; sondern da die Natur dem E gleich Jedem nur so antwortet, wie er fragt, so würde dies reiche Material, welches der Psychologie die Schwes wissenschaften darbieten, erst dadurch fruchtbar werden, das in den feststehenden Rahmen einer methodischen Untersuch eingefügt und zur Beantwortung bestimmter, wissenschaft entwickelter Probleme aufgesucht und verwendet würde.

Für die Feststellung einer solchen methodischen u begrifflichen Grundlage haben wir somit gar nichts And als die alleralltäglichste und gewöhnlichste Erfahrung. S

die Psychologie von einem zweifellosen, in allgemeingiltiger Erfahrung feststehenden Fundamente ausgehen, so kann dasselbe nur aus den Thatsachen gebildet sein, welche fortwährend in einem Jeden sich vollziehen und Jedem gleichmässig bekannt sind. Freilich dürfen dieselben nicht in der rohen und vielfach unbestimmten Gestalt aufgenommen werden, in der sie sich dem natürlichen Bewusstsein darstellen, sondern es muss vielmehr durch eine sorgfältige und vergleichende Analyse der feste und unwandelbare Charakter constatirt werden, der den relativ einfachen Zuständen unseres Bewusstseins innewohnt: es hat demnach diese Analyse vor Allem festzustellen, welches die Einheitsform ist, unter der sich die elementaren Gebilde unter allen Umständen zu den complicirten Gestalten der psychischen Zustände verbinden: und nur in der Aufstellung dieser Einheitsformen wird sie die Gesetze des psychischen Lebens erblicken können. Ausgehend von der Meinung, dass alle psychische Bewegung nur in der Trennung und der Vereinigung der einfachen Elemente unter bestimmten gesetzlichen Formen besteht, wird sie ihre einzige Aufgabe darin zu suchen haben, dass sie diese Formen in der allgemeinen Erfahrung entdeckt und nachweist.

Diesen Weg, auf dem die empirische Psychologie natürlich abwechselnd analytisch und dann versuchsweise synthetisch verfährt, haben denn auch in Deutschland die Empiriker der Herbart'schen und Beneke'schen Richtung, in England die Vertreter der sogenannten Associationspsychologie eingeschlagen: und wie wir in den psychophysischen Untersuchungen die grundlegende Einsicht in die elementare Constitution des Seelenlebens fanden, so sind uns in diesen Untersuchungen über die gesetzmässigen Associationen der elementaren Bestandtheile die ersten Anfänge einer allgemeinen Psychologie gegeben. Freilich sind es erst sehr wenige und nur



sehr allgemeine Gesetze, die auf diesem Wege in allgemeinerer Anerkennung festgestellt worden sind, und die vielfach angeregte Frage, ob sich schliesslich dieselben in mathematischen Formeln werden aussprechen lassen, worauf namentlich die Forscher der Herbart'schen Richtung, selbst unabhängig von der metaphysischen Begründung von Seiten ihres Urhebers, immer wieder hindrängen, diese Frage muss hier unentschieden gelassen werden: denn die Entscheidung derselben wird schliesslich immer davon abhängen, in wie weit die verschiedenen Formen des Bewusstseins auf mathematisch ausdrückbare Intensitätsverschiedenheiten zurückzuführen sind, was namentlich Lotze mit glücklichstem Erfolge bestritten hat.

Vielleicht aber gehen diese Versuche mathematischer Formulirung noch aus dem Gefühl eines anderen Bedürfnisses hervor: fragen wir uns nämlich, wie es kommt, dass auch unter den Associationspsychologen schliesslich doch nur ein so geringer Grad von Einstimmigkeit herrscht, so liegt der Grund davon zunächst in dem sehr fühlbaren Mangel einer festen psychologischen Terminologie, für welche dann vielleicht die Zeichen mathematischer Formeln eintreten könnten. In der That ist die Psychologie in terminologischer Beziehung gerade desshalb so unsicher, weil ihre Gegenstände, aus allgemeinster Erfahrung bekannt, in jeder Sprache durch eine Anzahl von flüssigen, in einander übergehenden Ausdrücken wiedergegeben werden, wodurch die Verständigung ganz ausserordentlich erschwert wird, und es wäre in erster Linie zu wünschen, dass aus den analytischen Untersuchungen ein System fest bestimmter Grundbegriffe sich herausbildete, vermöge dessen wenigstens der Anfang einer systematischen Gliederung der Probleme gewonnen werden könnte. Wenn man die stetigen Schwankungen betrachtet, welchen schon die allerallgemeinste Classification der psychischen Thätig-

keiten noch jetzt bei den Psychologen ausgesetzt ist, so begreift man, wesshalb die Psychologie noch nicht einmal jene einfachste Arbeitstheilung kennt, die sich in der Naturwissenschaft durch die blossen Namen Physik, Chemie, Anatomie, Physiologie u. s. w. ausprägt; so begreift man, wesshalb bei diesem Mangel an methodischer Erzeugung von Problemen es so verschwindend wenige Specialarbeiten auf dem Gebiete der Psychologie giebt — so begreift man mit einem Worte, wesshalb sie bisher eine wahrhaft gemeinsame Arbeit nicht gekannt hat.

Erst wenn diese Bedingungen erfüllt sind, wenn in dem so gewonnenen Rahmen von Grundbegriffen und Problemen die Fülle des thatsächlichen Wissens eine rechte Verwendung findet, erst dann würde die Psychologie eine begreifende Wissenschaft werden können, eine Wissenschaft, welche den Thatbestand der inneren Erfahrung aus den gesetzmässigen Formen seiner Zusammensetzung zu erklären vermöchte. Freilich, manche Forscher auch unter den Associationspsychologen wollen sich damit nicht zufrieden geben und wünschten, auch die Gesetze zu begreifen, d. h. einzusehen, wesshalb die elementaren Bestandtheile des Seelenlebens sich nun gerade in diesen und keinen anderen Formen zu verbinden vermögen. Wenn man aber erst gefunden haben wird, dass alle die Untersuchungen über »psychische Chemie« und »psychische Reizung« immer nur wieder dasselbe Problem mit neuen Namen und mit nichtssagenden Analogieen bezeichnen, wenn man gefunden haben wird, dass die einfachsten jener Gesetze eben letzte und nur wissbare allgemeine Thatsachen sind, und wenn man dann bedenkt, dass es mit den höchsten Gesetzen der äusseren Naturwissenschaft sich ganz ebenso verhält, so wird man die Frage, wesshalb die bestehenden Elemente sich nur nach ebenso bestehenden und unbegreiflichen Gesetzen

verbinden können, zur Beantwortung jener glücklichen und fernen Zukunft anheimstellen, in welcher eine allgemeine metaphysische Theorie der Kraft das tiefste Problem des inneren und des äusseren Geschehens mit Einem Schlage lösen wird.

Was aber die Psychologie, ebenso wie alle übrigen Wissenschaften von der Philosophie schon jetzt und immer fordern darf, das ist ausser der Rechtfertigung der Methoden der wissenschaftlichen Forschung auch die Begründung der principiellen Formen des Begreifens und des Erklärens. In unserer Zeit ist es das causale Verhältniss, in welchem sich das Erklärungsbedürfniss auch der Wissenschaften zu beruhigen pflegt: uns gilt begriffen, was in einen causalen Zusammenhang eingereiht ist. Aber wenn desshalb jede einzelne Wissenschaft diesem Princip als dem Leitfaden der erklärenden Forschung zunächst zu folgen hat, so ist es Sache der Philosophie, zu beurtheilen, ob dieses Princip dem gesammten Zusammenhange unserer Erkenntnisse Genüge leistet. Noch nicht verklungen sind die Stimmen derer, welche noch jenseits der causalen Beziehungen andere Formen der Erklärung suchen, welchen ein Wissensinhalt erst dann als begriffen gilt, wenn sie ihn in einen teleologischen oder in einen logischen Zusammenhang haben einreihen können: und es wäre vermessen und von der Entwicklungsfähigkeit des Menschengeistes zu gering gedacht, wenn wir meinen wollten, dass die Formen des Erklärens, bis zu denen er bisher gelangt ist, auch die letzten und höchsten bleiben werden!

BEITRAG

ZUR

FRAGE DER URZEUGUNG

MIT EINEM ANHANGE:

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZUR MICELLARTHEORIE.

VON

EMANUEL WÜRTH.

WIEN 1884.

VERLAG VON GEORG PAUL FAESY

[illegible]



12

BEITRAG

ZUR

FRAGE DER URZEUGUNG

MIT EINEM ANHANGE:

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZUR MICELLARTHEORIE.

VON

EMANUEL WÜRTH.

WIEN 1884.
VERLAG VON GEORG PAUL FAESY
I. GOLDSCHMIEDGASSE 11.

Vorrede.

> Die Autorität verewigt im Einzelnen, was einzeln vorübergehen sollte, lehnt ab und lässt vorübergehen, was festgehalten werden sollte, und ist hauptsächlich Ursache, dass die Menschheit nicht vom Flecke kommt. Goethe.

In der Natur der Kritik liegt es meiner Meinung nach, dass dieselbe persönlich ist. Eitelkeit und Trägheit sind es aber, die der persönlichen Kritik so viele Gegner stellen. Sachlich muss die Kritik in der Wissenschaft geübt werden, rufen Alle wie Eine Stimme; persönliche Kritik sei nur ein Ausfluss persönlichen Hasses. Sie irren sich aber, die Herren, wenn sie meinen, sachlich und persönlich seien unbedingte Gegensätze. Für mich ist der persönliche Streit eben das Sachliche, da sich Kritik nicht an den Thatsachen übt, sondern an der logischen Verknüpfung derselben. Erweisen sich „Thatsachen" als falsch, dann muss der Streit rein sachlich geführt werden, denn die Thatsachen gewinnen wir durch unsere Sinne; für diese sind wir aber Niemandem verantwortlich. Ein farbenblinder Bahnwächter, der rothes und grünes Licht verwechselt, ist für einen Unfall, der durch diese Verwechslung geschieht, nicht verantwortlich. Stellt derselbe Bahnwächter aber den Wechsel falsch, so wird er dafür zur Verantwortung gezogen. Für die strenge, consequente Anwendung der Denkgesetze ist auch der Wissenschafter verantwortlich. Diese Verantwortung will er aber von sich wälzen, denn sie schränkt seine Eitelkeit ein und fordert von ihm, dass er sie mit mehr Mühe erkaufe.

Diese erzwungene Unverantwortlichkeit ist daran schuld, dass alle unsere Literatur so ungeheuer anwächst durch grossen-

theils werthlose Producte. Die so oft ausgesprochene Klage, dass der wissenschaftliche Markt überschwemmt werde von werthlosen Producten, diese Klage, an welchen Gerichtshof appellirt sie? Den Richter in dieser Sache können die Kläger doch nur in ihrer eigenen Person sehen? Ja, aber auch nur in ihrer eigenen Person! Nur ein gelehrtes Richtercollegium, aber bei allen alten Scharteken! Nur kein Geschwornengericht, denn wir wollen nicht Recht sprechen, sondern nur richten, wir wollen nur Richter, aber nicht Angeklagte sein.[1]) In diesem Richtercollegium sitzen die Autoritäten zu Gericht und richten mit eben jener Strenge und Unbefangenheit, die ihnen das Bewusstsein absoluter Machtvollkommenheit verleiht. Vor diesen Gerichtshof kommen die Hochverrathsprocesse, und die Attentate auf das Staatsoberhaupt und die höchsten Würdenträger des Gelehrtenstaates werden mit dem Tode, d. h. in der Gelehrtenstaatssprache: mit dem wissenschaftlichen Tode, dem Todtgeschwiegenwerden, bestraft.[2])

Und nun, da ich für die sachlich-persönliche Kritik so eintrete, etwas Persönliches. Man wird fragen, wer oder vielmehr was ich denn sei, dass ich mich zu Solchem berufen fühle? Ich beantworte diese Frage aber gar nicht. Nicht deshalb, um als ein Anderer zu erscheinen als ein „Unberufener", sondern deshalb, weil die Entscheidung darüber nur bei mir steht, weil das Recht zu denken ebenso persönlich ist, wie das zu athmen, weil dieses Recht nicht erworben wird durch Titel, Orden, Diplome, sondern gegeben ist mit dem Denken.

[1]) Ich brauche nicht zu betonen, dass ich hierbei nur die Gelehrtenrepublik vor Augen habe.

[2]) Wer sich über die erfolgreiche Thätigkeit dieses Gerichtshofes orientiren will, den verweise ich [illegible] des neunzehnten Jahrhunderts.

Das Problem der Urzeugung ist von den ersten Autoritäten behandelt, ein Resultat aber nach keiner Seite hin gewonnen worden.

Meine geringen Kräfte hätten mich nicht hoffen lassen, irgend etwas Erspriessliches zu dieser Frage beizutragen, wenn ich mir nicht gesagt hätte, dass nur langsames aber beharrliches Vordringen sie unterstützte.

Es ist nur ein abgesteckter Punkt am unendlich langen Wege, den ich zu erreichen mir vornahm. Er ist bezeichnet durch die Frage, welche Organismen durch Urzeugung entstanden sein konnten.

Ich halte das Abstecken von Punkten auf einem Wege, dessen Ziel so weit entfernt ist und dessen Wendungen und Abzweigungen vom Ausgangspunkte aus nicht übersehen werden können, für einen Vortheil.

Als Ausgangspunkt könnte uns der Satz dienen, dass eine Urzeugung, eine Entstehung der Organismen aus unorganischen Stoffen stattgefunden haben müsse.

Eine Reihe angesehener Forscher, Helmholtz, Preyer, Fechner und Andere, erhebt aber einen Warnungsruf mit der Frage, ob das Leben überhaupt entstanden ist.

Wir glaubten in obigem Satze einen sicheren Ausgangspunkt zu haben. Das ferne Ziel einerseits, wie die Erfahrung und das Ansehen dieser Männer anderseits macht es zur Pflicht, ihre Warnung zu beachten.

Was hat denn aber nur die Forscher bewogen, die Frage zu stellen, ob das Leben überhaupt entstanden ist, und den schon gewonnenen Standpunkt wieder zu verlassen?

Fruchtlos mit den Hindernissen kämpfend, sind sie müde vom langen Suchen heimgekehrt und suchen dem Ziele von anderer Seite näher zu kommen. Unzweideutig sagen uns das

ihre Worte:[1]) „Es scheint mir ein vollkommen wissenschaftliches Verfahren zu sein, wenn alle unsere Bemühungen scheitern, Organismen aus lebloser Substanz sich erzeugen zu lassen, dass wir fragen, ob überhaupt das Leben je entstanden."

Man könnte dieser Frage die Frage entgegenstellen, wie genannte Forscher das Leben erklären wollen, denn auf eine Erklärung des Lebens der „gegenwärtig lebenden Körper"[2]) wollen sie ja doch nicht verzichten und wesentlich kann sich die Frage nicht unterscheiden von der, wie aus unorganischem Stoff organische Substanz von den Organismen gebildet wird. Man könnte sie fragen: Was wollen wir denn erklären, wenn wir das Leben erklären wollen? Wollen wir nicht erklären, wie jene Bewegungsgesammtheit, die wir Leben nennen, aus dem Kräftespiel unorganischen Stoffes resultirt? — Doch wir bekämen keine Antwort oder eine Antwort, die keine ist.

Abgesehen davon, dass es wissenschaftlicher wäre, die Frage, ob das Leben entstanden ist, sich früher gestellt zu haben, bevor man an die Lösung der Frage, wie die ersten Organismen entstanden sind, gegangen ist; abgesehen hiervon, hat die Frage eine Berechtigung, ist sie wissenschaftlich?

Nachdem alle unsere Erkenntniss beherrscht wird von dem Causalitätsgesetz, und dieses die Bedingung der Begreiflichkeit der Natur überhaupt ist, muss man die Frage, ob das Leben überhaupt entstanden ist, als unwissenschaftlich bezeichnen. Mit der Annahme eines ewigen Bestandes des Lebens ist der wissenschaftliche Boden, der monistische Weg der Erklärung, als einziger Weg einer Erklärung überhaupt verlassen.

Das wissen diese Forscher sehr wohl. Sie nehmen aber auch keinen bestimmten Standpunkt ein, weder den dualistischen.

[1]) Helmholtz. Vorrede zum zweiten Theil des ersten Bandes der Uebersetzung des Handbuches der theoretischen Physik von Thomson und Tait. p. XI. ff.

[2]) Preyer W., Elemente der allgemeinen Physiologie.

Derselbe: Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. Im Folgenden sind meistens letztere berücksichtigt. Der Einwand, dass letzteres ein populäres Werk und daher nicht Gegenstand meiner Besprechung sein könne, kann nicht gemacht werden, da die Hauptsätze gleicherweise in den Elementen der Physiologie, als einem wissenschaftlichen Studien dienenden Werke, niedergelegt sind.

noch den monistischen. Sie schaffen sich für ihre Hypothesen eine Basis, die aller Wissenschaft widerstreitet.

Im dualistischen Sinne nimmt Preyer an, dass das Organische von Ewigkeit her bestehe, dass eine Entstehung der Organismen aus unorganischem Stoff unmöglich sei. Die Thatsache, dass aus Organischem Unorganisches entsteht, verwerthet Preyer im monistischen Sinne und sagt, das Unorganische sei aus dem Organischen entstanden, alles Unorganische sei ein Ausscheidungsproduct der Organismen.[1]) Wenn Preyer sagt, die Urzeugung sei ein Dogma, sie widerspreche dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft,[2]) so erlaube ich mir zu fragen: Ist die Entstehung des Unorganischen aus Organismen kein Widerspruch des Gesetzes der Erhaltung der Kraft? Nach Preyer müsste es so sein, denn ich vermag darin keinen Unterschied zu finden, ob Organisches aus Unorganischem oder dieses aus jenem entsteht. Nein, die Urzeugung steht nicht im Widerspruch mit dem Gesetz der Erhaltung der Kraft. Ein Widerspruch aber gegen dieses Gesetz ist es, wenn man die Entstehung der Organismen aus unorganischen Stoffen leugnet, und ein Widerspruch gegen alle Logik ist es, wenn man diese Entstehung für unmöglich erklärt, die umgekehrte Entstehung aber behauptet; ein Widerspruch ist es, wenn man die Möglichkeit ersterer Entstehung leugnet, wo man doch die Thatsache solcher Entstehung vor Augen hat. Oder ist die Production organischer, lebender Substanz von Seiten der Organismen keine Entstehung organischer, lebender Substanz aus unorganischen Stoffen? Fällt dies vielleicht nicht in den Bereich der Frage, wie lebendige Substanz aus unorganischem Stoff entsteht?

Doch über diesen Punkt gibt uns Preyer Aufklärung. Er erkennt den todten Massen ein Empfindungsvermögen zu.[3]) Sie haben alle Empfindungsvermögen, aber die Bedingungen fehlen, es zu bethätigen.[4]) Diese Bedingung, das immanente

---

[1]) Preyer, Elemente der Physiologie, und Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme.

Desgleichen Fechner G. Th., Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen.

[2]) Preyer, Elemente der Physiologie, p. 88 ff.

[3]) Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme, p 314.

[4]) l. c. p. 315.

Empfindungsvermögen zu bethätigen, ist die Aufnahme dieser todten Massen in lebende Wesen, ihre Assimilation.[1]) „Entstanden ist das Lebensfähige niemals,[2]) sondern der Bedingungscomplex, welcher erforderlich ist, gerade die gegenwärtigen Formen der belebten Wesen unserer Erde in's Leben zu rufen und am Leben zu erhalten, der ist entstanden."[3]) Also sind die Organismen doch erst in's Leben gerufen worden, d. h. entstanden, dadurch, dass der Bedingungscomplex entstanden ist? Denn der Bedingungscomplex stellt nach ihnen ein lebendes Wesen dar. Hat also vor den Organismen eine empfindungsfähige, todte Masse bestanden?

Lassen wir die Fragen, retten wir uns aus diesen Irrsalen! Wir tanzen im Kreise. Wir sind ja damit, dass Preyer der todten Masse ein Empfindungsvermögen zuerkennt, auf einen Punkt gelangt, wo sich die Ansichten einigen.

Das Unorganische, die todte Masse, ist also lebensfähig, sie bethätigt Leben, wenn sie von lebenden Wesen aufgenommen, wenn sie assimilirt wird. Die unorganische Substanz wird also durch Assimilation organische Substanz, ein organischer Bestandtheil der Organismen.

Da stimme ich mit Preyer vollkommen überein, wenn er aller todten Masse Lebensfähigkeit zuerkennt, und die Anhänger der Urzeugungshypothese wollten doch auch nichts anderes sagen, wenn sie „behaupten", dass aus unorganischem Stoff lebende Wesen erzeugt worden sind — nur sind sie nicht damit zufrieden, die Bedingung des Lebendigwerdens der lebensfähigen, todten Masse nur in einer Assimilation von Seiten bereits bestehender lebender Wesen zu finden, sondern diese Thatsache ist ihnen ein deutlicher Fingerzeig, dass das Lebende überhaupt aus Lebensfähigem entstanden ist und diesen Bedingungscomplex suchen sie. Dass man ihn noch nicht

[1]) l. c. p. 315.

[2]) Ja doch Herr Preyer! Ihr Lebensfähiges ist ja das Unorganische, welches aus den Organismen entstanden ist, ausgeschieden wurde. Sie bezeichnen ja die verwickelte Bewegungsgesammtheit der Erde im glühenden Zustande als Lebensthätigkeit (Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme, p. 59). Also gab es nur diesen „einzigen" Urorganismus, welcher nach und nach die Anorgane ausschied.

[3]) l. c. p. 317.

gefunden, darf Niemand wundern; Herr Preyer hat ja das Leben der gegenwärtig lebenden Körper auch noch nicht erklärt, in letzter Linie ist das aber gewiss die Aufgabe der Physiologie.

In wenige Worte will ich noch Preyer's Ansichten von der Kosmogonie zusammenfassen, da sie innig zusammenhängen mit der eben gekennzeichneten Vorstellung. Auf die vielen, schönen „Parallelen" gehe ich nicht ein, auch wenn Preyer ihnen nicht, wie Fechner es für einen Theil seiner Ansichten thut, den Rang von „Phantasien" beilegt. Ich führe Preyer's eigene Worte an:[1]) „Anerkennt man demnach die verwickelte Bewegungsgesammtheit der Erde, ehe sie von Pflanzen und Thieren bewohnt war, als Lebensthätigkeit, so ist das Problem von dem Ursprunge der sich bewegenden und bewegt werdenden Körper, die wir Pflanzen und Thiere nennen, richtig gestellt, wenn wir nachweisen können, dass das Leben der feurig-flüssigen Theile des mit einer glühenden Atmosphäre umgebenen Erdballes durch die Strömungen, den Stoffwechsel, Temperaturwechsel u. s. w. zuerst zur Ausscheidung aller derjenigen anorganischen Körper führen musste, welche wir jetzt als todte in und auf der Erde finden, ohne Spuren von thierischem und pflanzlichem Leben in und an ihnen zu entdecken, also namentlich zur Ausscheidung der schweren Metalle. Die diese letzteren ausscheidenden Aggregate waren ehedem die lebenden Organismen. Nothwendig mussten sie an der Oberfläche der im kalten Weltraume allmälig erkaltenden Erdkruste sich immer mehr verdichten, verändern und die von ihnen selbst ausgeschiedenen, erstarrten Producte ihre eigene Lebensbewegung wesentlich hemmend beeinflussen."

Ferner: „Die vor dem Auftreten der Pflanzen und Thiere vorhandenen lebenden Complexe, Flüssigkeiten und Luftmassen, mit den abgekühlten Ausscheidungsproducten früherer feuriger Lebensbewegung vermengt, müssen dann zu weniger beweglichen, weil selbst kühler werdenden Emulsionen sich verdichtet haben, welche wahrscheinlich noch neben Sauerstoff reichlich Kiesel enthielten und mit dem, was man jetzt Protoplasma

---

[1]) Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. p. 59 u. 60.

nennt, kaum eine andere Aehnlichkeit[1]) hatten, als dass sie athmeten, sich ernährten, sich theilten."

„Dann erst, als auch diese Combinationen im Laufe der Zeit an der Oberfläche der Erdkugel erstarrten, d. h. starben und ausstarben, kamen Verbindungen der bis dahin noch gasig und tropfbar-flüssig gebliebenen Elemente zu Stande, die nun nach und nach dem Protoplasma, der Basis des Lebendigen unserer Tage, immer ähnlicher wurden." . . . . . „Wir sagen also nicht, dass das Protoplasma als solches vom Anfang der Erdbildung an war, auch nicht, dass es als solches anfanglos anderswoher von aussen aus dem Weltraume auf die abgekühlte Erde einwanderte, noch weniger, dass es sich aus anorganischen Körpern auf dem Planeten ohne Leben zusammengesetzt habe, wie es der Urzeugungsglaube will, sondern wir behaupten,[2]) dass die anfangslose Bewegung im Weltall Leben ist, dass das Protoplasma nothwendig übrig bleiben musste, nachdem" . . .

Fechner[3]) stimmt mit Preyer in Bezug auf Bestand und Entstehung des Organischen und Unorganischen im Wesentlichen überein. Auf seine „Phantasien", seien sie paläontologische oder andere, brauche ich nicht einzugehen, sie interessiren uns so wenig, wie seine Glaubensansichten.

Mit Fechner stimme ich überein, wenn er den Widerspruch hervorhebt, der darin liegt, dass man sich den Urnebel durch Hitze und anderseits wieder die Hitze der glühenden Planetenballen erst durch Verdichtung entstanden denkt.

Es ist das allerdings nicht die durchwegs verbreitete Anschauung, was Herr Fechner hätte berücksichtigen können.

Die Wärme, durch die der Urnebel entstand, setzt man als eine ganz ungeheure voraus. du Prel[1]) sagt darüber: „Die

[1]) Warum denn nicht, Herr Preyer? Ich stelle sie mir vor als riesige Kieselalgen, die in der Gluth herum schwammen. Das gibt doch ein prächtiges Bild!?

[2]) Da haben Sie sich verschrieben, Herr Preyer. Sie haben es ja nachgewiesen!

[3]) Fechner G. Th., Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen.

[4]) du Prel, Kampf um's Dasein am Himmel, 2. Auflage.

Materie der kosmischen Nebel befindet sich aber im Zustande denkbar grösster Zerstreuung; diese Urgebilde sind aufgelöst in die einfachsten ihrer chemischen Elemente, und wir dürfen wohl annehmen, dass diejenigen Stoffe, welche uns das Spectrum der gasförmigen Nebel anzeigt, in der That als einfache Elemente anzusehen sind, während die Mehrzahl der für einfach geltenden irdischen Elemente nur eines entsprechenden Temperaturgrades bedürfen, um sich als Verbindungen darzustellen — einer Temperatur, die wir mit allen unseren Hilfsmitteln nicht herzustellen vermögen." „Kosmische Nebel sind also ausgedehnte Materie. Ausdehnung aber und Trennung chemischer Verbindungen ist für uns nur denkbar als Wärmewirkung." Um eine Vorstellung von der Wärmemenge zu geben, sagt du Prel p. 99: „Die Wärme, die wir für eine so ausserordentliche Verflüchtigung von Materie voraussetzen müssen, ist nun freilich eine ungeheure; sie muss weit bedeutender sein, als die von der Sonne gegenwärtig ausgestrahlte Wärme, da selbst diese es nicht vermag, die Materie der Sonne in den nebeligen Zustand zu verflüchtigen."

Ist das kein unlösbarer Widerspruch, wenn man als Bedingung für die Existenz der kosmischen Nebel, für die Ausdehnung ihrer Materie und die Trennung chemischer Verbindungen eine ungeheure Wärmemenge setzt; als Bedingung für den durch die Verdichtung entstandenen Glühzustand der Planetenmassen aber eine Urnebelmasse voraussetzen muss, die jene Wärmemenge als die Bedingung ihrer Existenz nicht besitzt?

Mir scheint jene Vorstellungsweise, wie ich sie bei Haeckel und Anderen gefunden, annehmbarer zu sein. Haeckel sagt p. 179 des ersten Bandes seiner generellen Morphologie: „Bekanntlich behauptet die Erdbildungstheorie, dass unser gesammter Erdkörper in früherer Zeit vermöge eines sehr hohen Hitzegrades sich in gasförmigem Aggregatzustand befunden habe und dass dann dieser ungeheure Gasball in Folge allmäliger Abkühlung in den feurig-flüssigen Zustand übergegangen sei."

Nach dieser Auffassung stellt also die glühende Erdmasse einen im Vergleich mit dem heissen Urnebel abgekühlten Zustand der Materie dar. Durch den Wärmeverlust, die Wärme-

ausstrahlung in den kalten Weltraum, wurde der Verdichtungsprocess eingeleitet, die Bedingung für die Existenz des kosmischen Urnebels, für die Ausdehnung der Materie und die Trennung chemischer Verbindungen wurde aufgehoben.

Der Process der Verdichtung kann bei alledem mit beträchtlicher Wärme-Entwicklung verbunden gewesen sein; durch den Ueberschuss an Wärme, den die Verdichtung erzeugte, mögen wohl auch leichtflüchtige Stoffe wieder in den nebelförmigen Zustand zurückgeführt worden sein, im Grossen und Ganzen aber hat die durch die Verdichtung erzeugte Wärmemenge nicht ausgereicht, die noch vorhandene Wärme der relativ abgekühlten Stoffe so zu steigern, dass ihre Verflüchtigung, die Rückkehr zum nebelförmigen Zustand hätte zu Stande kommen können. Die Verdichtung, glaube ich, konnte aber nur resultiren aus der Temperaturdifferenz des heissen Urnebels und des kalten Weltraumes. Die Urnebelmasse konnte nur dadurch in Bewegung gerathen, dass, wie du Prel sagt, die Wärme als die eine Grundkraft in die Gravitation als die andere Grundkraft sich umwandelte. —

Und nun zu Fechner's Kosmogonie. Er nimmt an, dass der Zustand des gesammten Planetensystemes vor der Verdichtung ein organischer war — er nennt ihn kosmorganisch. Durch die bei der Verdichtung — denn Fechner setzt die Gluhhitze durch diese entstanden voraus — entwickelte Hitze, durch den glühenden Zustand der verdichteten Masse wurde dieser organische Zustand der Materie zerstört. Es muss also, sagt Fechner, über den glühenden Kern der Erde hinaus Materie in kosmorganischem Zustande bestanden haben so lange, bis sich die Erde so weit abgekühlt hatte, dass die durch weitere Verdichtung herangezogenen Kosmorgane auf der Erde bestehen konnten.[1])

Des Näheren brauche ich darauf, wie schon gesagt, nicht einzugehen und mache nur die Bemerkung, dass die Annahme, die Verdichtung sei so langsam vor sich gegangen, dass Kosmorgane um den Kern herum im Weltraume [illegible] denn die den glühenden Erdball umgebende Atmosphäre muss selbst noch glühend heiss gedacht werden [illegible] bestanden haben, bis der

[1]) Fechner, l. c. p. 11 u.

glühende Erdball sich genügend abgekühlt hat, und dann erst durch weitere Verdichtung herangezogen wurden, durch nichts gerechtfertigt ist. Ferner, dass diese Kosmorgane, denen Fechner im Allgemeinen die Existenzbedingungen unserer Organismen als massgebend zuerkennt,[1]) im Weltraume bei einer Temperatur von — 140° nicht bestehen konnten.

Im Zusammenhange mit seinen Betrachtungen über den Urzustand der Erde nimmt Fechner die Entstehung des Unorganischen aus dem Organischen, dem Urzustand aller Materie an.

Er nimmt zweierlei Stoff an, organischen und unorganischen,[2]) denn dass der Dualismus nur in einem verschiedenen Bewegungszustande beruht, ändert an dem Dualismus gar nichts. Für diese Bewegungszustände stellt er das Princip der Stabilität auf, welches sagt, dass die Theilchen eines Systemes in regelmässiger Periode in ihre ursprünglichen Bewegungsverhältnisse wiederkehren; und dieses Verhältniss ist nicht nur bestimmt durch die Lage der Theilchen, sondern auch durch ihre Geschwindigkeit und Richtung.[3])

Ein System, dessen Theilchen sich nur gegen einander bewegen, repräsentirt ein System absoluter Stabilität, wenn das Verhältniss stets dasselbe bleibt. Ein System, dessen Theilchen sich gegen einander und in Bezug auf das System bewegen, ein solches System repräsentirt bei stets gleich bleibendem Verhältniss absolute Instabilität; eine Zerstreuung der Theilchen in's Unendliche ist die Folge.[4]) Eine äussere Kraft kann die Theilchen eines solchen Systemes in Bewegung setzen.[5]) Fechner erinnert sich aber der Worte Goethe's:

„Was wär' ein Gott der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen.
— — — — — — — — — — — — —"

und flugs kommt ihm eine Ahnung. Es schwebt ihm unser Planetensystem mit seiner complicirten Bewegung in seiner

[1]) l. c. p. 17.
[2]) l. c. p. 1 u. 2.
[3]) l. c. p. 25 u. 26.
[4]) l. c. p. 25 u. 26.
[5]) l. c. p. 28.

ganzen Grossartigkeit vor Augen und er findet in der That in diesem Systeme die gesuchte innere Kraft.

Aus den Störungen und der niemals genauen periodischen Wiederkehr der Stellungsverhältnisse und Umlaufszeiten der Planeten leitet Fechner sein Princip der approximativen Stabilität ab. Nach diesem Princip nähern sich die Theilchen eines Systemes niemals absolut ihrem ursprünglich angenommenen Verhältniss ihrer Lage, Geschwindigkeit und Richtung.[1])

Wir brauchen das approximative Stabilitätsprincip für die Bewegungen unseres Planetensystemes aber nicht. Die Störungen und Abweichungen der Planeten in ihren Bahnen und Stellungsverhältnissen lassen sich causal erklären. Wozu das Princip? Wir brauchen es in der That nicht; Herr Fechner braucht es aber, denn er will uns etwas nicht causal erklären.

Fechner nimmt an, dass ein System, dessen Theilchen sich in einem Bewegungszustande gegen einander befinden, ein unorganisches Molekül; ein System, dessen Theilchen sich in diesem und einem Bewegungszustande in Bezug auf das System befinden, ein organisches Molekül veranschauliche.[2]) Ich habe oben schon gesagt, dass der Umstand, dass nur die Bewegungszustände der genannten Moleküle verschieden sind, nichts ändert an dem Dualismus des Stoffes. Ein Stoffverkehr ist also gar nicht möglich. Fechner bringt es aber doch zu Stande und da ist es unsere Pflicht gegen den hervorragenden Forscher, ihm dabei zu folgen.

Wenn die unorganischen Moleküle Fechner's in den organischen Zustand übergehen, wenn sie mit einem Worte organische Moleküle werden sollen, und das muss wohl geschehen, wenn Organismen durch Aufnahme unorganischer Moleküle wachsen,[3]) d. h. ihre organische Substanz vermehren sollen, so muss diese Stoffumwandlung — Fechner nennt es vorsichtig, damit man nicht gleich beim Worte stutzig wird, Stoffverkehr — durch eine Kraft geschehen. Durch ihre inneren Kräfte können unorganische Moleküle nicht in den organischen Bewegungszustand übergehen, das ist eo ipso klar. Fechner findet es aber nothwendig, ausdrücklich zu sagen, dass die

[1]) l. c. p. 26.
[2]) l. c. p. 1 u. 2.
[3]) l. c. p. 9.

unorganischen Moleküle charakterisirt sind durch die Unmöglichkeit einer solchen Umwandlung durch innere Kräfte.[1]) Warum er dies betont, werden wir später sehen. Dass eine solche Umwandlung durch äussere Kräfte möglich sei, leugnet Fechner, indem er die Möglichkeit dieser Umwandlung überhaupt leugnet.

Also wie werden denn die unorganischen Moleküle von den organischen in ihren Process „hineingezogen"? Dies wäre nur auf eine Art denkbar, dass nämlich die Theilchen des organischen Moleküles ihre Bewegungskraft auf die unorganischen übertragen. Mit der Uebertragung haben sie ihren Bewegungszustand aber selbst verloren, sie sind selbst in den unorganischen Bewegungszustand übergegangen. Die vorhandene Summe organischer Substanz kann auf diese Weise niemals vermehrt werden, d. h. wachsen. Fechner scheint dies gefühlt zu haben, wenn er seine Organismen charakteristisch „Mischsysteme" nennt.[2])

Aber das approximative Stabilitätsprincip, diese Entdeckung der weltbewegenden und welterhaltenden Kraft, sie wird uns die Wechselwirkung der Stoffe verständlich machen. Wenn nur nicht Alles so verclausulirt wäre, Herr Fechner! Sie stellen allgemein giltige Principe, Gesetze auf, wenden Sie dieselben aber an, so haben sie nie allgemeine Giltigkeit. Ihr Princip der approximativen Stabilität gilt in vollem Masse für die organischen Moleküle — natürlich dafür haben wir ja Thatsachen; aus dem Organischen ist ja das Unorganische hervorgegangen. Die unorganischen Moleküle haben aber keine so grosse „Neigung" zur approximativen Stabilität, sie haben mehr „Neigung" für Stabilität. Sonderbar! Woher nur dieser „Vortheil der Stabilität" kommen mag? Nun, Herr Fechner sagt uns zwar nicht, woher das kommt, aber er sagt uns, dass es eben so ist: „Die Tendenz zur Stabilität geht eben allgemein gesprochen vielmehr dahin, organische Zustände in unorganische zu verwandeln als umgekehrt."[3])

Ach so! Jetzt verstehe ich erst Ihre Principien, sie sind eben tendenziöse. Das approximative Stabilitätsprincip soll dazu

[1]) l. c. p. 13.
[2]) l. c. p. 10.
[3]) l. c. p. 36.

dienen, uns den „Stoffverkehr", das „Wachsen" verständlich zu machen. Jener Stoffverkehr, den wir oben besprochen haben, das soll dem blöden Verstande der Leser plausibel gemacht werden. Durch die approximative Stabilität soll sich die organische, aber auch die unorganische Substanz — aber so, dass man nichts merkt davon! nicht wahr, Herr Fechner? — gegenseitig umwandeln, denn sonst ist ja ein Wachsen nimmermehr möglich.

Preyer und Fechner befolgen das Princip des „Aufwärts-Reconstruirens", das in jüngster Zeit zu einem vollständigen Umsturz unseres naturwissenschaftlichen Wissens zu führen drohte. Es mag sehr verleitend sein, diese „Aufwärts-Reconstruction", denn man braucht sich ja nicht an bekannte Thatsachen zu halten, da diese wohl für die Gegenwart, aber nicht für die Vergangenheit als massgebend und bindend erachtet werden. Nach diesem Princip ist es leicht, die „Thatsachen" zu verknüpfen, man muss nur mit der nöthigen Phantasie ausgestattet sein, um sich ein „einziges, gewaltiges Geschöpf",[1]) einen glühenden Massenorganismus[2]) vorzustellen und dessen Differenzirung bis herab zu dem „entwicklungsunfähigen Rest",[3]) unserem Protoplasma, „der Basis des Lebendigen unserer Tage". Dieses Aufwärtsbauen ist lohnend. Die Bausteine macht man sich selbst und so „muss"[4]) Alles klappen und klappt auch — nur leider ist für gewöhnliche Menschenkinder diese wahrhaften Restorganismen, dieses Gebäude nicht betretbar; es fehlen den Meisten die Schwingen, um sich zu ihm zu erheben.

Ich schliesse mich Preyer's Satz,[5]) „dass jedes Ding, das einen Anfang gehabt, auch ein Ende hat", an und hoffe nur,

[1]) Fechner, l. c. p. 74.

[2]) Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme, p. 59.

[3]) Fechner, l. c. p. 73.

[4]) Preyer, l. c. p. 61. Die Stelle ist so charakteristisch für die Forschungsmethode dieser Herren, dass ich sie wörtlich anführen muss: „Ja man könnte sogar den Kampf um's Dasein auf alle Körper ausdehnend, den Nachweis versuchen, dass nothwendig mit der Abkühlung die Elemente des Protoplasma in gerade dieser Verbindung vermöge ihrer physischen und chemischen Eigenschaften und in der Hitze im Laufe der Jahrtausende durchgemachten Bewegungszustände übrig bleiben mussten."

[5]) Preyer, l. c. p. 54.

dass dieser Satz, wie er ausnahmsweise auch für Preyer's „anfanglose" Organismen gilt, ebenso ausnahmsweise gelten möge für anfang-, d. h. grundlose Theorien.

Bezüglich der Hypothesen, die die Herkunft der Organismen von anderen Planeten behaupten, wurde schon oft und ausführlich genug gezeigt, dass sie die Frage der Urzeugung nicht lösen können und dass einer Einwanderung dieser Art die gewichtigsten Bedenken gegenüber stehen. Ich erlaube mir nur zur Charakterisirung dieser Wissenschafter eine in Preyer's „Naturwissenschaftlichen Thatsachen und Problemen" p. 45 citirte Stelle Helmholtz's wiederzugeben. Man merke wohl, kein „Geringerer als Helmholtz" sagt, es sei „nicht unmöglich, dass ein durch hohe Schichten der Atmosphäre eines Weltkörpers fliegender Stein oder Steinschwarm einen Ballen Luft mit sich hinausschleudert und fortnimmt, der unverbrannte Keime enthält".

Eine Masse wird beim Fallen in einer Atmosphäre glühend, indem die Cohäsion der Masse den Widerstand der Atmosphäre überwindet. Die Cohäsion eines „Luftballens" ist sicherlich nicht so gross, der „Luftballen" wird gar nie zum Fallen kommen, er wird zerstäuben — man erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck in Anbetracht des mit Keimen geschwängerten Luftballens. — Besässe er aber die nöthige Cohäsion, so würde dieser fallende „Luftballen" sammt seinen suspendirten Keimen eben auch glühend werden. Herr Helmholtz hat sich die Sache vielleicht anders vorgestellt; vielleicht schwebte ihm ein Hohlgeschoss vor Augen? — Lassen wir diese Hohlheiten!

Ich gehe über zu den Hypothesen der Urzeugung.

Als einen Hauptvertreter derselben wird man Haeckel wohl allgemein ansehen. Ich führe also aus seiner „Generellen Morphologie der Organismen" Bd. I, p. 179, seine Worte an, mit denen er die Hypothese „der Selbstzeugung oder Autogonie" einleitet: „Die Hypothese der Selbstzeugung oder Autogonie fordert, dass die äusserst einfachen und vollkommen homogenen, structurlosen Organismen (Moneren), welche wir als die

Stammform aller übrigen durch Differenzirung daraus hervorgegangenen zu betrachten haben, unmittelbar aus dem Zusammentritt von Stoffen der anorganischen Natur in ähnlicher Weise sich in einer Flüssigkeit gebildet haben, wie es bei der Bildung von Krystallen in der Mutterlauge der Fall ist."

Ich weiss nicht, ob letztere Vorstellung einer Krystallisation der Organismen alle Anhänger dieser Hypothese theilen. Mir genügt, dass ein so hervorragender Vertreter sie hat und ihm in diesem Punkte meines Wissens Niemand entgegen getreten ist.

Herrn Haeckel wird gewiss Niemand eine Unkenntniss unseres grossen Dichters Goethe vorwerfen wollen. Aber Herr Haeckel hätte sich doch bei seinen obigen Worten der Worte Goethe's erinnern sollen:

> (Was man an der Natur Geheimnissvolles pries,
> Das wagen wir verständig zu probiren),
> „Und was sie sonst organisiren liess,
> Das lassen wir krystallisiren".

In „ähnlicher Weise", wie Krystalle sich in der Mutterlauge bilden, sollen sich die ersten Organismen gebildet haben? In ähnlicher Weise? — Man kann sich plagen, wie man will, man kommt zu keiner Vorstellung dieser der anorganischen Mutterlauge ähnlichen Flüssigkeit, dem organischen „Cytoblastem" [1]; — denn man kann sich dabei gar nichts vorstellen.

Die Urzeugung ist eine Entstehung von Organismen, von lebender organisirter Substanz aus unorganischen Stoffen, und diese Entstehung dürfen wir nicht vergleichen mit der Bildung eines Krystalles aus seiner Mutterlauge, sondern wir könnten sie nur vergleichen mit der „Fällung" einer chemischen Verbindung. Da „entsteht" in der That ein neuer Körper. Für Organismen kann es keine Mutterlauge geben, noch weniger wie für einen anorganischen Körper, wie etwa Ferrocyankupfer. [2]) Solche Körper können nur „entstehen" in des Wortes eigentlichstem Sinne.

Eine Mutterlauge vorausgesetzt, wären uns die Organismen ganz und gar unverständlich. Unverständlich wäre es

[1]) Haeckel E., Generelle Morphologie der Organismen. Bd. I. p. 181

[2]) Ferrocyankupfer ist unlöslich in Wasser, allen Alkalien und nicht zersetzenden Säuren

uns, warum sie sich gerade einbilden, zu wachsen durch Assimilation, wofern man unter Assimilation die Bildung organischer Substanz aus unorganischen Stoffen versteht. Etwas Anderes ist es freilich, wenn man mit Haeckel [1]) den Organismen „ein Wachsthum durch Assimilation gleicher Substanz" zuschreibt.

Haeckel knüpft also die Entstehung der ersten Organismen an die Entstehung von „individualisirten, durchaus homogenen, structurlosen Eiweissklumpen".

Carl Naegeli [2]) sagt uns in seinem jüngsten Werke, dass er früher einmal der Meinung gewesen sei, die spontan entstehenden Wesen müssten Chlorophyll enthalten. Er ist von dieser Meinung wieder abgekommen und sagt darüber im selben Werke p. 85: „Die Erfahrungen, welche seitdem über Ernährung der niederen Pilze von mir und Anderen gemacht worden und welche zeigten, dass für dieselben eine einfachere Stickstoff-Kohlenstoffverbindung oder Ammoniak mit einer organischen Säure ausreicht, haben jene Meinung erschüttert. Es kann also auch ein farbloser Organismus, wenn er diese Stoffe dauernd vorfand, die organische Welt begonnen haben."

Naegeli knüpft wie Haeckel die Entstehung der Organismen an die Entstehung eines Albuminates: „Wenn nun irgendwo Albuminate spontan entstehen, so ist damit von selbst auch Wachsthum und Fortpflanzung, also Urzeugung gegeben." [3])

Die Unklarheit, ob dieses Albuminat — mit dem die Urzeugung gegeben ist — schon ein Organismus ist; darüber, was das Organisirtsein bedingt, spricht sich deutlich in den Worten aus: [4]) „Eine solche Plasmamasse kann der Anfang einer Reihe sein, die zu einem Organismus führt. Sie selber verdient noch kaum den Namen eines Organismus, denn Wachsthum und Fortpflanzung sind noch nicht innerlich geordnet. Die ursprünglich entstandenen Eiweissmicelle haben eine durchaus ungeordnete oder eine von äusseren Einflüssen bedingte Anlagerung und die anfänglich zwischen dieselben

---

[1]) l. c. p. 183.

[2]) Naegeli Carl, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, p. 85.

[3]) Naegeli, l. c. p. 88.

[4]) l. c. p. 88.

eingelagerten, verhalten sich im Wesentlichen ebenso. Auch hat die Plasmamasse noch keine bestimmte Gestalt und Grösse und ihr Zerfallen in kleinere Massen hängt von zufälligen, äusseren Umständen ab."

Ueber die Auffassung des Causalzusammenhanges belehrt uns eine andere Stelle: [1]) „Die ursprünglich regellose oder von äusseren Umständen bewirkte Anlagerung muss zuletzt in eine geordnete und blos von der Natur der Micelle bedingte übergehen." Unwillkürlich vermuthet man auch einen solchen „causalen" Zusammenhang zwischen dem, „dass die Plasmamasse auch noch keine bestimmte Gestalt und Grösse hat und ihr Zerfallen in kleinere Massen von zufälligen äusseren Umständen abhängt" und „der Fortpflanzung, die dadurch geschieht, dass die Plasmamasse in Folge ihres Anwachsens früher oder später zum Zerfallen in zwei oder mehrere Massen veranlasst wird". [2])

Diese Hypothesen knüpfen also die Entstehung der Organismen an die Entstehung von Eiweiss. Sie nehmen an, dass dieses Eiweiss wachse, obwohl die Thatsache feststeht, dass nur die chlorophyllhaltige Zelle organische Substanz aus unorganischen Stoffen bilden und dadurch wachsen kann. Man sieht sich daher gezwungen zu der weiteren Annahme, dass die gütige Natur organische Substanz nebenher ausserhalb der Organismen gebildet habe, welche den „formlosen Eiweissklumpen" zur Nahrung diente. [3])

Haeckel spricht sich darüber, wie seine „Moneren" sich ernähren und wachsen sollen, gar nicht aus; ich habe in dem Capitel über „Selbstzeugung oder Autogonie" auch nicht eine einzige Stelle gefunden, wo er diesen wichtigen Punkt berühren würde. Er sagt nur ganz allgemein, dass wir uns „keine sichere Vorstellung machen können von den Existenzbedingungen, unter denen sich die ersten einfachsten Organismen in jenem Urmeere bildeten". [4])

Seine Darstellung der Entstehung eines Eiweiss-Moleküls in einem organischen Cytoblastem, das Wachsthum dieses

[1]) l. c. p. 88.
[2]) l. c. p. 88.
[3]) Naegeli, l. c. p. 85.
[4]) l. c. p. 187.

Eiweiss-Moleküls [1]) aus dem Cytoblastem, rechtfertigt die Annahme, dass Haeckel auch seine Urorganismen, die Moneren aus demselben Cytoblastem sich nähren und wachsen lässt.

Naegeli sagt betreffs dieses Punktes: [2]) „Es konnte also auch ein farbloser Organismus, wenn er diese [3]) Stoffe dauernd vorfand, die organische Welt begonnen haben." Im Causalzusammenhange damit scheint mir ein anderer Satz zu stehen, der Satz p. 99: „Die physiologischen Bedingungen der Urzeugung bestehen darin, dass Eiweiss in einer wässerigen Lösung unter Umständen sich bilde, welche die Vereinigung der Micelle zu einem nicht allzu weichen Plasma gestatten und dass in der Lösung die Möglichkeit der Eiweissbildung dauernd gegeben sei, um das Wachsthum des Plasma zu unterhalten."

Ich komme auf diesen Satz später noch zurück und möchte nur auf den zweiten Theil desselben kurz hinweisen, weil er gewiss nicht ohne Absicht von Naegeli ausgesprochen wurde. Der Satz, „dass in der Lösung die Möglichkeit der Eiweissbildung dauernd gegeben sei, um das Wachsthum des Plasma zu unterhalten", sagt nichts Anderes, als dass das Plasma durch Aufnahme ausserhalb seiner, in der Lösung

---

[1]) Es ist dies die reinste Krystallisation. Die Stelle ist zu wichtig, als dass ich sie nicht wörtlich hierher setzte. Haeckel sagt p. 181: „Zweifelsohne haben wir uns also den Act der Autogonie, der ersten spontanen Entstehung einfachster Organismen ganz ähnlich zu denken, wie den Act der Krystallisation. In einer Flüssigkeit, welche die den Organismus zusammensetzenden chemischen Elemente gelöst enthält, bilden sich in Folge bestimmter Bewegungen der verschiedenen Moleküle gegen einander bestimmte Anziehungsmittelpunkte, in denen Atome der organogenen Elemente (Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff) in so innige Berührung mit einander treten, dass sie sich zur Bildung complexer, „ternärer und quaternärer" Moleküle vereinigen. Diese erste organische Atomgruppe, vielleicht ein Eiweiss-Molekül, wirkt nun, gleich dem analogen Kernkrystall, anziehend auf die gleichartigen Atome, welche in der umgebenden Mutterlauge gelöst sind, und welche nun gleichfalls zur Bildung gleicher Moleküle zusammentreten. Hierdurch wächst das Eiweisskörnchen, und gestaltet sich zu einem homogenen organischen Individuum, einem structurlosen Moner oder Plasmaklumpen (einem isolirten Gymnocytoden), gleich einer Protamöba etc."

[2]) l. c. p. 85.

[3]) Eine einfachere Stickstoff-Kohlenstoffverbindung oder Ammoniak mit einer organischen Säure. (p. 85).

gebildeten Eiweissmicellen wachse. Die Absicht kann man leicht errathen. Man hilft sich über die Schwierigkeit, wie ein chlorophyllloser Organismus sich ernähren und wachsen soll, durch einen so ganz in aller Stille, ganz unbefangen eingeschmuggelten Satz hinaus.

Dieser Satz steht in Widerspruch mit der Thatsache, dass micellare Lösungen durch Membranen nicht diffundiren; Eiweiss kommt aber eben nur als Micelle und nicht in molecularer Lösung vor.

Pflüger [1]) sieht sich, wahrscheinlich in Anbetracht derselben Schwierigkeit, zur Annahme eines „Zwischenstadiums, das von der leblosen zur lebenden Natur führt", genöthigt.

Alle diese Annahmen sind nur gemacht, um den ersten Organismen ihre Existenz zu sichern. Die Gebilde dieser Zwischenstadien sollen wahrscheinlich den ersten Organismen zur Nahrung dienen; denn man wagt angesichts der Thatsache, dass Thiere und überhaupt farblose Organismen organische Substanz aus unorganischen Stoffen nicht bilden können, denn doch nicht, dies von den ersten Organismen kurzweg zu behaupten.

Wie lange dieses Bilden organischer Substanz nebenher gedauert, wann die Organismen selbstständig wurden, wann ihre Existenz einmal unzweifelhaft gesichert war, und nicht mehr von der Laune der Natur, organische Substanzen zu bilden, abhängig war — denn dass die Güte der Natur in dieser Hinsicht ein Ende hatte, dem kann man sich angesichts der thatsächlichen Verhältnisse in der Gegenwart nicht verschliessen — wann also dieser peinliche Abhängigkeitszustand aufhörte, darüber lassen uns die Hypothesen im Unklaren.

Dauerte derselbe vielleicht so lange, bis die Reichhaltigkeit der ersten Organismen eine so grosse war, dass sie sich ernähren konnten von den Zersetzungsproducten abgestorbener Organismen? Was will man mir einwenden, wenn ich die Langlebigkeit gerade jener einfachen Organismen hervorhebe, von deren gegenwärtigen „Repräsentanten" man zu sagen beliebt, man wisse nicht, ob sie eines natürlichen Todes jemals

[1]) Pflüger's Archiv für Physiologie. Bd. 10, p. 33[illegible] u. ff. [illegible] p. 177

sterben? Auf Katastrophen, die dem Leben eines Theiles dieser Organismen ein Ende gemacht hätten, wird man sich doch wohl nicht berufen wollen. Und ein gegenseitiges Aufzehren geht doch auch nicht an? Man kommt damit über die Schwierigkeit nicht hinaus, denn der Bestand der vorhandenen Organismen kann dadurch nicht vergrössert werden. Man muss wieder zurückkehren zu der Annahme, dass nebenher die Natur organisches Nährmaterial gebildet hat.

Die Herren Wissenschafter, die zu solchen Hilfsmitteln greifen, denken sich: für's Erste haben wir den Urorganismen die Existenz gesichert; es ist ja selbstverständlich, dass die „allweise" Mutter Natur später ihren Fehler eingesehen und wahrscheinlich durch „Auslese", durch „natürliche Zuchtwahl" chlorophyllhaltige Organismen herangezogen hat.

Die Existenz der Organismen ist wahrlich auf sehr schwache Füsse gestellt!

Ich hätte noch einzugehen auf einige Fragen der Organisation und des Wachsthumes. Es würde den Zusammenhang aber zu sehr stören, wollte ich mich an dieser Stelle näher auf Naegeli's Micellartheorie einlassen. Die Wichtigkeit der Sache bestimmte mich aber, in einem Anhange auf die Micellartheorie näher einzugehen.

Wie man aus meinen Ausführungen zu Anfang der Abhandlung wird ersehen haben, kann unserem Bedürfniss nach causaler Erklärung einzig und allein die Annahme einer Urzeugung gerecht werden. Die herrschende Hypothese der Urzeugung ist aber nicht im Stande, dieses Bedürfniss zu befriedigen. Denn sie gründet die Existenz der lebenden Wesen auf die Entstehung von Organismen, die nicht existenzfähig sind, sie steht insoferne im Widerspruch mit den Thatsachen; der Thatsache, dass auch die niedersten thierischen und pflanzlichen farblosen Organismen von rein anorganischen Stoffen sich nicht nähren können und der Thatsache, dass organische Substanzen, wie sie als Nahrung für Organismen gefordert werden, von der Natur aus unorganischen Stoffen nicht in dem erforderlichen Masse und nicht jederzeit gebildet werden, respective in der Natur vorhanden sind.

Fragen wir uns, warum die von so zahlreichen, hervorragenden Naturforschern untersuchte Frage der Urzeugung eine

bestimmte Antwort noch nicht erhalten hat, so können wir dies nur dem Mangel einer kritischen Methode zuschreiben und ich kann keine besseren Worte als die Haeckel's[1] finden: „Der Mangel an allgemeiner Uebersicht des Naturganzen und an philosophischer Erfassung desselben, die daraus hervorgehende Planlosigkeit und verkehrte Fragestellung an die Natur, die Inconsequenz der Untersuchungsmethoden und die Fehlerhaftigkeit der Schlüsse — alle diese Grundfehler einer falschen oder doch einer unvollkommenen Methode der Naturerkenntniss treten hier, nur oberflächlich verdeckt durch eine scheinbar vollkommen „exacte" Experimentalmethode, in so auffallendem Masse hervor, dass es uns nicht Wunder nimmt, wenn hier noch gar kein Resultat, keine positive und keine negative Entscheidung, erreicht ist."

Die Entstehung der Organismen hat man sich gedacht als einen Vorgang, bei dem wesentlich nur die der zu verwendenden Materie als solcher innewohnenden Kräfte, die Attractions- und Repulsionskräfte, die chemischen Affinitätskräfte bestimmend sind. Man hat die Entstehung der Organismen aufgefasst als einen rein chemischen Process, als das Resultat der Wechselwirkung chemischer Elemente. Man hat die Natur unseres Planeten, organische wie unorganische, als unabhängig vom ganzen System betrachtet, nur als Ausdruck der Kräfte, die [illegible] zusammensetzenden Materialien sind.

Die gegenwärtig herrschende Hypothese der Urzeugung, [illegible] vielfachen Bemühungen, künstliche [illegible] herzustellen und durch Urzeugung Organismen daraus entstehen zu lassen, [illegible] Versuche Pasteur's und die Bedeutung, die

[illegible]

man denselben auf der einen wie auf der anderen Seite beilegte, rechtfertigen meine Worte.

Das Planetensystem, nehmen wir an, ist entstanden aus einem allgemeinen Zerstreuungszustand der Materie, in welchen wir sie uns durch Hitze [1]) versetzt denken. Die zerstreute, heisse Materie verdichtete sich in Folge der Temperaturdifferenz zwischen ihr und dem Weltraume. Die eine Grundkraft, die Wärme, hat sich umgewandelt in eine andere Kraftform, in die Gravitation. Ziehen wir uns auf unseren Planeten zurück und fragen uns, welchen Kräften alle die Bewegungserscheinungen auf der Erde zuzuschreiben sind.

Die vulcanischen Erscheinungen, sowie die der Erdbeben sind die einzigen, deren Kraftquelle die Erde ist. Alle anderen Bewegungserscheinungen, die Winde, der Kreislauf des Wassers und die Massenbewegungen desselben, die uns in Ebbe und Fluth entgegentreten, haben ihre Ursache in Kräften, die nicht der Erde entstammen. Erstere sind hervorgebracht durch die Kraft der Sonnenstrahlen, durch die Temperaturdifferenz zwischen unserer Erde und der Sonne; letztere sind abhängig vom Monde.

Ziehen wir uns noch weiter zurück, auf die Stube eines Naturforschers. Wir finden ihn grübelnd über dem Problem der Urzeugung. Die tausendfachsten Stoffmischungen werden gemacht, um vielleicht doch einmal so glücklich zu sein, die „Krystallisation" eines Organismus belauschen zu können. Das ist vergebene Mühe! Aus noch so complicirten und wechselnden Stoffgemischen wird doch niemals ein Organismus seine Auferstehung halten. Mir kommt dies gerade so vor, als wenn Jemand vor einem Felsblocke sässe und erwartete, dass derselbe sua sponte sich über die Erde erheben oder ich ihn durch Herbeischleppen anderer Gesteine dazu bewegen könnte.

Die chemischen Processe können wir in zwei Gruppen bringen. In die eine Gruppe gehören alle chemischen Reactionen im gewöhnlichen Sinne, bei welchen keine Arbeit geleistet, keine chemische Spannkraft aufgehäuft wird. Bei diesen

---

[1]) Die Hitze denken wir uns entstanden durch Aufhebung mechanischer Bewegung (durch Zusammenstoss von Weltkörpern).

Reactionen ist die Summe der chemischen Spannkräfte vor und nach der Reaction gleich. [1]) Diese chemischen Processe sind Stoffwechselprocesse, bei welchen nur eine Umwandlung des Stoffes, aber keine Vermehrung der den auf einander wirkenden Stoffen eigenen Spannkräfte vor sich geht, wie es unmittelbar aus dem Gesetz der Erhaltung der Kraft folgt. Mit einem Worte, diese Processe sind Additionen und Subtractionen, liefern aber niemals ein Product.

In die zweite Gruppe gehören jene chemischen Processe, gewöhnlich Reductionsprocesse genannt, bei welchen eine chemische Arbeit geleistet wird, bei welchen die chemische Spannkraft nach der Reaction (wenn man so sagen darf) grösser ist, als vor derselben. Diese chemischen Processe liefern nicht eine Kraftsumme, sondern in der That ein Product, das Product aus dem Stoff in die Kraft.

Ein solcher chemischer Process ist kein Stoffwechselprocess, sondern ein Kraftwechselprocess, die Umwandlung einer gegebenen Kraft in eine andere, die Umwandlung von lebendiger Kraft in chemische Differenz, mit einem Worte, eine Arbeit. Diese Processe sind nicht rein chemische Processe, sie spielen sich nicht zwischen Stoff und Stoff, sondern zwischen Kraft und Stoff ab, und das nennen wir eben eine Arbeit, eine Production.

Der Unterschied, den wir gezogen haben zwischen den beiden Processen, scheint ein Widerspruch zu sein, da doch Kraft nur an und durch Materie wirken kann, während wir von einem Product aus Kraft und Stoff sprechen und anderseits wir eine Arbeitsleistung für die Processe ersterer Art leugnen, während doch die Stoffe mit Kräften ausgerüstet sind.

Der Widerspruch liegt aber nur in uns, in der widersprechenden Anwendung unserer Begriffe, in den Begriffen selbst.

Für uns müssen wir den Unterschied der Kräfte constatiren, den Unterschied von molecularen Kräften und Massenkräften (äussere, auch fernewirkende Kräfte gewöhnlich genannt).

[1]) Gerade wie beim Stoss elastischer Körper die Summe der lebendigen Kräfte vor und nach dem Stoss gleich ist.

In der Natur, in Wirklichkeit gibt es diesen Unterschied nicht; alle Kraft ist an Materie gebunden und wie es nur eine Materie gibt, so gibt es auch nur eine Kraft.

Es ist klar, dass die molecularen Kräfte der Materie unserer Erde für uns Menschen nicht verloren gehen, aber auch nicht sich von selbst vermehren können.

Die Massenkräfte sind Kräfte einer Materie, die für uns Menschen unerreichbar ist; die Quelle dieser Kräfte, der Stoff, an den sie gebunden sind, liegt ausserhalb der Erde.[1])

Wirken die Massenkräfte aber als Kräfte einer einzigen Materie auf die Materie unserer Erde, so vermehren sie die Kraftsumme der Materie unserer Erde; wir sagen daher, diese Kräfte leisten eine Arbeit, produciren etwas für uns. Für das Universum sind diese Kräfte ebenso unproductiv, im Universum kann keine Schaffung weder von Stoff noch von Kraft, sondern nur eine Umwandlung derselben vor sich gehen. Vom Standpunkte des Universums aus sind diese Processe ebenfalls nur Stoffwechselprocesse, Additionen und Subtractionen; diese Processe sind Reactionen der Weltkörper auf einander, der Weltkörper als höherer Potenzen der Materie, denen höhere Potenzen der Kräfte entsprechen.

Also eine Arbeitsleistung, eine Production findet nur statt, insoferne die Summe der dem Menschen zur Verfügung stehenden Kräfte vermehrt wird. Wären die Menschen nicht da, so wären jene Processe auch keine Arbeitsleistung, denn so wenig der Boden einen Werth hätte, wenn es keine Menschen gäbe, so wenig würde durch jene Processe etwas producirt, wenn nicht die Menschen mit ihren Begriffen

[1]) Die Massenkraft unserer Erde kann selbstverständlich für die Materie der Erde nicht in Berücksichtigung kommen, da sie eben eine Function der Masse derselben ist und nur auf andere Massen, also ausserhalb der Erde liegende Materie, wirken kann. Im Wesen der Massenkraft liegt es, dass sie fernewirkend ist. Wenn man dagegen immer einwendet, es ist dies ein Widerspruch, denn man sage damit nichts Anderes, als dass die Kraft wirke, wo sie nicht ist, so bemerke ich, dass man dies auch von der molecularen Kraft sagen müsste; die Kraft ist aber weder in *a* noch in *b*, sondern Kraft ist Relation von *a* zu *b*. Die Fallkraft eines 12 Fuss über die Erde gehobenen Steines ist weder im Stein, noch in der Erde, sondern in der Entfernung, in der Relation des Steines zur Erde.

da wären. Wir nennen eben jene Processe productive, da der Werth, als das Mass des Widerstandes der Natur, den sie der Gewährung unserer Wünsche entgegensetzt, [1]) unendlich gross ist. Die Producte dieser Processe sind für uns Menschen Schöpfungen, da die Menschen mit den ihnen zur Verfügung stehenden Kräften die Arbeit nicht leisten können, Verluste uneinbringbar und eine Reproduction durch menschliche Kräfte unmöglich ist.

Jene Urzeugungshypothesen also, welche eine Entstehung der Organismen aus unorganischen Stoffen lediglich durch die chemischen und physikalischen Kräfte der zu verwendenden Materie, also lediglich durch moleculare Kräfte in obigem Sinne behaupten, widersprechen dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft.

Ein eigenthümliches Licht wirft es auf die Vertreter der Wissenschaft, wenn sie die Entstehung chlorophyllloser Organismen behaupten, und wenige Seiten desselben Werkes weiter die Thatsache, dass einzig und allein die chlorophyllhaltige Zelle organische Substanz zu produciren im Stande ist, mit jener Wichtigkeit, die ihr zukommt, hervorheben.

Man ist sich der Thatsache, dass die Production organischer Substanz aus unorganischen Stoffen eine Arbeitsleistung ist, bewusst. Man weiss, welche Kraft diese Arbeit leistet — können wir es doch in jedem Lehrbuch der Physiologie lesen, dass die Kräfte des thierischen Organismus, die sich theils in thierischer Wärme, theils in Muskel- und Nervenbewegungen kund geben, in letzter Linie von der Sonnenkraft stammen.

In jedem populären Vortrag glänzt man damit, dass man sagt, in den Steinkohlenflötzen sei die Arbeit von Jahrtausenden aufgespeichert, dass man sagt, die Arbeit, die unsere Maschinen leisten, entstamme in letzter Linie der Sonne. Ja man sagt, dass mit dem Verschwinden der Sonne, als der Kraftquelle aller Lebensthätigkeit, auch alle Organismen von der Welt verschwinden müssten und doch behauptet man die Ur-Entstehung von Organismen, die niemals jene Kraft zu verwerthen im Stande wären, die ganz unabhängig

[1]) Carey H. C., Die Einheit des Gesetzes. p. 371.

wären von jener Kraft, durch deren Verschwinden man den Untergang alles Lebens als unzweifelhaft hingestellt hat.

Ich komme also zum Schluss: Die Entstehung der Organismen ist unwiderleglich geknüpft an die Entstehung einer chlorophyllhaltigen Zelle. Sie einzig und allein ist im Stande eine Arbeit zu leisten, nur sie ist existenzfähig, unabhängig von anderen Organismen, wie es die Urzeugung fordert. Der Organismus ist ein Kraftwechselproduct, kein Stoffwechselproduct.

Dieser Schluss ist nur eine logische Consequenz der bahnbrechenden Entdeckungen des grossen Physikers J. R. Mayer. Ich will hier seine Worte [1]) anführen, die auf unsere Frage Bezug haben: „Die Natur hat sich die Aufgabe gestellt, das der Erde zuströmende Licht im Fluge zu haschen und die beweglichste aller Kräfte, in starre Formen umgewandelt, aufzuspeichern. Zur Erreichung dieses Zweckes hat sie die Erdkruste mit Organismen überzogen, welche lebend das Sonnenlicht in sich aufnehmen und unter Verwendung dieser Kraft eine fortlaufende Summe chemischer Differenz erzeugen."

Mit diesem Nachweise ist die mir selbst gestellte Aufgabe erschöpft. Wenn ich im Folgenden darüber hinausgehe, so geschieht es einestheils, um Beweise aus dem thatsächlich vorliegenden Materiale beizubringen, anderentheils in der Meinung, dass es nicht nur erlaubt, sondern zur Förderung der Lebensfragen überhaupt nützlich ist, Gedanken auszusprechen, die einen strengen Beweis zwar derzeit nicht ermöglichen, mit den bekannten Thatsachen aber nicht in Widerspruch stehen, vielmehr durch sie unterstützt werden.

Die Entstehung der Organismen ist also abhängig von der Entstehung einer chlorophyllhaltigen Zelle. Das Chlorophyll mit Sachsse auffassend als erstes Assimilationsproduct, bezeichne ich den Träger des Chlorophyllfarbstoffes, den „kraftfixirenden

[1]) J. R. Mayer, Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften, 2. Aufl., Stuttgart 1874.

Apparat), wie ihn Arthur Meyer nennt, mit dem Namen Chloroplasma.

Schmitz[1] hat für die Algen nachgewiesen, dass der Farbstoff nur an gesonderten, geformten Trägern sich findet. Eine Ausnahme machen nur die Schizophyten, bei welchen der Farbstoff im ganzen Protoplasma vertheilt ist. Das Wichtigste aber ist, dass die Chromatophoren — so nennt Schmitz ganz allgemein die Träger des Farbstoffes — sich ausschliesslich durch Theilung vermehren, dass eine Neubildung derselben nicht stattfindet.

Denselben Nachweis führen bezüglich der höheren Pflanzen Schimper und Arthur Meyer.[2]

Ich finde in diesem Nachweise einen wichtigen Beweis für die Richtigkeit meines Schlusses, dass nur chlorophyllhaltige Organismen durch Urzeugung entstehen konnten. Denn, wenn die Farbstoffträger sich ausschliesslich durch Theilung vermehren, eine Neubildung aus dem farblosen Plasma also niemals nachgewiesen worden ist, so ist die Hypothese von der Urzeugung farbloser Organismen allein dadurch widerlegt; denn dieser Nachweis beweist, dass die chlorophyllhaltigen Organismen nicht [illegible] farblosen Organismen [illegible] chlorophyllhaltigen [illegible] müssen.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

wird mir wohl nichts einwenden können, wenn ich sage, dass die farblosen Organismen ihren Ursprung aus chlorophyllhaltigen genommen haben.

Die chlorophyllhaltige Zelle [1]) — als einfachster Organismus tritt sie uns als Chloroplasma entgegen — producirt organische Substanz. Es ist klar, dass das Product der Kohlensäurezerlegung nicht Eiweiss, nicht Chloroplasma ist. Die chlorophyllhaltige Zelle nimmt ausserdem aus der Umgebung auch unorganische Stoffe, verschiedene Salze auf. Aus diesen bildet sie im Verein mit dem organischen Product der Kohlensäurezerlegung Plasma,[2]) welches durchaus nicht mit dem Chloroplasma übereinstimmen muss. Der Organismus kann ja nur bestehen, wenn er einen Ueberschuss an organischer Substanz producirt, welchen Ueberschuss er zur Lebensthätigkeit verbraucht und vor Allem nöthig hat für die Zeit, wo der producirende Apparat nicht thätig sein kann. Es ist da weiters klar, dass dieser Ueberschuss nur beschafft werden kann durch Reservematerial, durch Material, das nicht selbst wieder organische Substanz producirt, denn sonst könnte ein Ueberschuss nie erreicht werden. Mit Zunahme der überschüssigen, organischen Substanz, des farblosen Plasma wird sich das Chloroplasma als ein geformter Körper von ihm absondern. In dem Masse, als die Zelle wächst, wird das Bedürfniss nach Vergrösserung, resp. Vermehrung des Chlorophyll-Apparates sich geltend machen, es werden sich also die Chlorophyllkörper, da sie aus chemisch differentem farblosen Plasma sich nicht bilden können, durch Theilung vermehren. Eine chlorophyllhaltige Zelle im gewöhnlichen Sinne, bestehend aus farblosem Plasma mit eingebetteten Chlorophyllkörpern, können wir uns auf diese Weise entstanden denken. Die Mechanik dieses Vorganges bleibt uns allerdings noch unerklärt. Aber der Vorgang selbst ist nicht weniger begreiflich als der beim Wachsthum einer Pflanze vor sich gehende. Die Chlorophyllkörper vermehren sich durch Theilung, wenn eben ein Bedarf nach ihnen ist, während sie sonst die von ihnen gebildete organische Substanz an das farblose Plasma abgeben entweder zu directem Verbrauch oder als Reservesubstanz.

---

[1]) Als grüne Primordialzelle.

[2]) Natürlich ist über die Complication dieses Processes damit nichts gesagt.

Ein gänzlich farbloser Organismus konnte erst nach dieser Trennung der Zellbestandtheile durch Abspaltung des farblosen Plasmas. durch Individualisirung desselben zu Stande kommen.

Dass die Clorophyllkörper des faulenden Kürbisses fortvegetiren und sich theilen, finde ich ganz natürlich. Man braucht aber deshalb nicht zu der Annahme zu greifen, dass die chlorophyllhaltigen Pflanzen symbiotische Wesen seien — man denke nur an die höheren Pflanzen. Der farblose Bestandtheil ist unselbstständig, er würde unbedingt zu Grunde gehen, wenn man ihm seinen vermeintlichen Genossen plötzlich entzöge. Die Elementarbestandtheile der pflanzlichen Zellen, die Chlorophyllkörper sind aber eben durch ihre Natur selbstständig: ich sehe in ihnen die durch Urzeugung entstandenen Organismen, welche jetzt zu Elementarbestandtheilen geworden sind. Mir kommt diese Auffassung der Symbiose gerade so vor, als wenn Jemand sagte, der Leib und der Schwanz einer Eidechse seien durch Symbiose zusammengehalten. Der Unterschied ist nur der, dass der Schwanz der Eidechse kein selbstständiges Leben führen, der farblose Bestandtheil einer Zelle aber fortbestehen kann. Der Unterschied ist aber nicht so gross, denn der farblose Bestandtheil kann nur durch die von dem anderen Theil producirten Stoffe erhalten werden. Was aber beiden verglichenen Theilen gemeinsam ist, ist das, dass der Leib der Eidechse den Schwanz wieder ergänzen kann und so auch der Chlorophyllkörper das farblose Plasma; aber umgekehrt können sich die Theile in beiden Fällen nicht regeneriren.

Eine weitere wichtige Stütze finde ich in Folgendem. Alle Familien der Pilze haben ihre Analoga in Familien chlorophyllhaltiger Pflanzen und mir ist überhaupt nicht bekannt, dass Jemand behauptet hätte, die Pilze seien nicht aus chlorophyllhaltigen Pflanzen hervorgegangen. Ich verweise hier auch auf die Parasiten und Saprophyten unter den Phanerogamen.

Es sind also alle Pilze Descendenten chlorophyllhaltiger Organismen. Ich will daran nur wenige Worte über die Descendenz der Organismen knüpfen. Ich sage nicht, dass die thierischen Organismen Descendenten der pflanzlichen sind; gibt es ja doch auch chlorophyllhaltige thierische Organismen noch heutzutage. Ich bin vielmehr der Anschauung, dass die

gesammte Lebewelt, thierische wie pflanzliche Organismen, abstammen von einer gemeinsamen Stammform, einer grünen Zelle, dem Chloroplasma. Ich lege aber nicht die Betonung auf die Einzahl, sondern nur auf die Einheit. Ich glaube, dass alle Organismen abstammen von einer gleichen Stammform, die sich aber ungleich entwickelte und sogar mehr oder weniger sprungweise verschieden werden konnte, so dass sich die verschiedenen Classen nicht aus einander, sondern neben einander entwickelten, aber alle eine gemeinsame Stammform, die durch Urzeugung entstandenen Organismen, haben.

Bis zu welcher Entwicklung hinauf sich der Chlorophyllgehalt der thierischen Organismen erhielt, das dürfte ganz und gar unbestimmt sein. In einem Falle mögen die ersten Descendenten der Stammform schon farblos geworden sein, in einem anderen Falle hat sich die chlorophyllhaltige Form viele Generationen hindurch so weit entwickelt, dass sie ihre Stammform gar nicht mehr erkennen lässt, und mag dann erst nach dieser Entwicklung farblose Descendenten gebildet haben. In noch einem anderen Falle mag die chlorophyllhaltige Form farblose Descendenten erzeugt und nebenher sich selbst weiter entwickelt haben. Zur Erläuterung führe ich an: Hydra viridis und Hydra fusca. Wir können annehmen, dass sich dieselbe direct aus der Stammform bis zu ihrer jetzigen Form entwickelt hat und erst in ihrem jetzigen Entwicklungsstadium chlorophylllose Descendenten gebildet hat, die Hydra fusca. Wir können aber auch annehmen, dass die Abspaltung der rothen Hydra schon von den ersten Descendenten der Stammform geschah und beide Formen, grüne und rothe Hydra, sich gleichmässig bis zu ihrer gegenwärtigen Stufe entwickelten. Noch eine andere Möglichkeit ist vorhanden, wenn sie auch bei Hydra nicht realisirt ist. Die beiden Descendenten einer gemeinsamen Form, auf welchem Entwicklungsstadium letztere auch gewesen sein mag, eine grüne und eine rothe Hydra, können sich ganz verschieden weiter entwickelt haben und so zu Stammformen geworden sein, deren Descendenten die gemeinsame Stammform nicht mehr erkennen lassen.

Weiter hierauf einzugehen, habe ich hier nicht die Absicht, da es den Rahmen einer kurzen Abhandlung überschreiten würde.

Die Entstehung des Trägers des Chlorophyll-Farbstoffes, des Chloroplasmas, des „kraftfixirenden Apparates" bildet den eigentlichen Gegenstand der Urzeugungsfrage.

Ganz abgesehen davon, ob man mit Sachsse das Chlorophyll für das erste Assimilationsproduct hält, welcher Ansicht ich mich anschliesse, oder ob man anderer Ansicht ist, so ist es selbstverständlich, dass der „krafttixirende Apparat" nicht durch die Kraft gebildet worden sein kann, die er aufzufangen bestimmt ist.

So lange man nicht aus Vernunftgründen die Möglichkeit einer Urzeugung in der Gegenwart zu bestreiten vermag, kann man doch aus der Thatsache allein, dass eine Urzeugung in der Gegenwart bisher nicht nachgewiesen wurde, nichts Anderes schliessen, als dass die Bedingungen einer Urzeugung im Allgemeinen heutzutage nicht mehr vorhanden sind.

Diesen Umstand, dass in früheren Erdperioden jetzt nicht mehr herrschende Bedingungen vorhanden waren, machen alle Vertreter der Urzeugungshypothesen zu Gunsten derselben geltend. Die Herren Gegner der Urzeugungsthatsache fallen über uns her und rufen emphatisch aus: „Hier liegt die Achillesferse solcher Auffassung!"[1]) Sie haben aber wahrlich keinen Grund zu triumphiren. Sie verwechseln eben die Bedingungen der Existenz mit denen der Entstehung. Sie sagen: „Dieselben Bedingungen, welche zur Erhaltung des Lebens erforderlich und jetzt verwirklicht sind, mussten nothwendig auch bei der supponirten Entstehung des Lebendigen aus anorganischen Körpern verwirklicht sein, sonst hätte das Product der Urzeugung nicht am Leben bleiben können."[2]) Das ist selbstverständlich. Glauben Sie aber nicht, Herr Preyer, dass zu Ihrer Entstehung andere Bedingungen nothwendig waren als zu Ihrer Existenz? Ich glaube, die Bedingung der Zeugung ist eine andere als die der Existenz des erzeugten Wesens.

Im Gegentheile bin ich der Meinung, dass die Bedingungen der Entstehung der Organismen die Existenz derselben ausgeschlossen haben, dass mit dem Aufhören dieser Bedingungen

-----

[1]) Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme, p. 36.
[2]) Preyer, l. c. p. 36.

ihre Existenz erst ermöglicht wurde, dass die Bedingungen in der Entstehung aufgingen. Gerade wie beim Fall eines Körpers. Die Entfernung eines über den Erdboden gehobenen Steines ist Bedingung dieses Zustandes. Die Aufhebung dieser Bedingung ist Bedingung des „Fallens" und geht in dem Fallen auf. Diese Anschauung, glaube ich, befriedigt unser Causalbedürfniss mehr, als die, dass die Entstehung der Organismen unter Bedingungen hätte stattfinden sollen, die noch heutzutage dieselben sind; denn es muss einen Grund haben, warum in früherer Zeit Urzeugung stattfand und jetzt nicht, sonst ist die Existenz der Organismen auf den Zufall gegründet. Setze ich als Bedingungen der Entstehung der Organismen aber solche voraus, die die Existenz der Organismen ausschliessen, so ist mit dem Aufhören der Bedingungen die Entstehung nothwendig und nicht zufällig. Man kann Vieles dagegen einwenden, die Anschauung ist aber ebenso berechtigt, wie die, dass unsere Elemente, insoferne man sie auffasst als durch grosse Hitze zerlegbare Körper, entstanden sind aus einem Zustande allgemeinster Zerstreuung und chemischer Trennung der Materie, der eben ihre Existenz ausschloss.

Man pflegt meistens die Urzeugung als eine mehr oder weniger vereinzelte Entstehung von Organismen aus unorganischen Substanzen aufzufassen. Mit Rücksicht auf Gesagtes erscheint mir eine Massen-Entstehung wahrscheinlicher.

Als Wiege des Lebens wird mit besonderer Vorliebe von den Vertretern der Urzeugungshypothese das Meer genannt, und zwar ein Urmeer, dem man eine ganz und gar andere Beschaffenheit (Haeckel) zu Grunde legt als dem Meere der Gegenwart. Man setzt voraus, dass es bestimmte Stoffe gelöst enthalten habe, dass es von höherer Temperatur war und dergleichen mehr. Ich meine, es ist nicht rathsam, Zustände vorauszusetzen, von denen wir uns eine begründete Vorstellung nicht machen können, für deren Existenz und Beschaffenheit zu wenig Anhaltspunkte gegeben sind. Ueberdenken wir, unter welchen Verhältnissen gegenwärtig die Organismen leben, welche Stoffe zu ihrem Aufbau zusammentreten und beachten wir nur jene Verhältnisse früherer Erdperioden, über die wir uns nach gewissen bekannten Thatsachen nach reiflicher Erwägung eine Vorstellung zu machen im Stande sind, so glaube ich, kann

man Anhaltspunkte für die Lösung der Frage gewinnen, wo und wann die Organismen entstanden sind.

Als jene Stoffe, die wir in allen Organismen finden, kennen wir Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Kohlenstoff. Ich möchte fast sagen, die Natur dieser nothwendigsten Baustoffe des organischen Leibes allein sollte uns nachdenken machen, ob die Wiege des Lebens nicht die Luft sei. In der atmosphärischen Luft der Gegenwart finden wir alle diese Stoffe; sie ist zusammengesetzt aus $^1/_5$ Sauerstoff, $^4/_5$ Stickstoff und enthält Kohlensäure und reichlichen Wasserdampf.

Die Entstehung und Existenz der Organismen verlangen das ursprüngliche Vorhandensein genannter Stoffe.

Die Frage,[1]) woher der Kohlenstoff stamme, ist daher eine müssige. Preyer zweifelt an der elementaren Natur des Kohlenstoffes und spricht die Vermuthung aus, der Kohlenstoff sei vielleicht ein Product der Lebensthätigkeit der Pflanzen.[2]) Seine Zweifel begründet er mit dem Hinweise, dass fast aller Kohlenstoff durch die Organismen hindurchgegangen sei. Die Kohlenflötze, die Kohlensäure der kohlensauren Kalkgebirgsstöcke sind organischen Ursprunges. Wenn man die Kohlensäure der Luft als Kohlenstoffquelle ansehe, so mache man einen Fehlschluss, da die nothwendig sich ergebende Kohlensäuremenge vor Ablagerung der Kohlenflötze und kohlensauren Kalkgebirgsmassen die Existenz von Organismen ausschliesse.

Ich sehe mich durch nichts veranlasst, auf Herrn Preyer's Zweifel weiter einzugehen und mache nur zwei Bemerkungen. Erstens: Warum zweifelt Herr Preyer nicht auch an der elementaren Natur des Stickstoffes? Stickstoff finden wir frei in der atmosphärischen Luft und in Verbindung als Salpeter. Vom Salpeter ist aber nicht nachgewiesen, dass er auf andere Weise, als wo organische Substanzen sich zersetzen, gebildet

---

1) Preyer. Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme, p. 26 f.

2) l. c. p. 27. „Ist demnach der thatsächlich in allem Lebendigen reichlich enthaltene Kohlenstoff im chemischen Sinne ein Element, unzerlegbar, unveränderlich, also auch nicht entstanden und unvergänglich, sollte er nicht blos organischen Ursprunges sein" .... d. h. Product der Organismen. Herr Preyer! Was steht denn auf p. 26, also eine Seite früher? Da sagen Sie: „Die Zeiten sind glücklich überwunden, in denen Preisaufgaben gestellt wurden zur Entscheidung der Frage, ob die Pflanzen in sich ein Element, wie den Stickstoff, hervorbringen."

würde. Würde der Stickstoff erst von den Organismen gebildet sein, so müssten sie in einer Sauerstoff-Atmosphäre haben leben können. Diese Luft mag für glühende Massenorganismen recht zuträglich sein, für Organismen, wie man sie sich allenthalben vorstellt, aber nicht. Zweitens sehe ich keinen Grund ein, die Ursprünglichkeit und anorganische Natur der Kohlensäure zu bezweifeln. Im Gegentheile glaube ich, dass fast aller Kohlenstoff nach der Abkühlung der glühenden Erde als Kohlensäure in der Atmosphäre vorhanden war, da die Gluth allen Kohlenstoff zu Kohlensäure verbrannte, wofür uns das „Brennen des Kalkes" ein Beispiel geben kann.

Es ist bekannt, dass der grosse Kohlensäuregehalt der Luft, den man vor der Entstehung der Kohlenflötze und Kalkgebirge voraussetzen muss, die Erklärung eben dieser Kohlenflötze als die Reste eines üppigen Pflanzenlebens sehr schwierig macht, da man die Existenz desselben in einer Luft von so grossem Kohlensäuregehalt — Böhm[1]) gibt in einem Vortrage über die Pflanze und die Atmosphäre denselben zu 30% an — unmöglich erscheinen muss. Böhm macht in Anbetracht dessen und der Erwägung, dass der Kohlensäuregehalt der Luft durch Bindung der Kohlensäure bei Verwitterung der Gesteine stetig vermindert werde, die Annahme, dass die Atmosphäre eine unbegrenzte sei; dass also in früheren Perioden nicht ein grösserer Kohlensäuregehalt geherrscht habe, sondern dass die Menge derselben, die wir aus den Kohlenflötzen erschliessen müssen, aufgestappelt wurde durch ein üppiges Pflanzenleben, welchem die nöthige Kohlensäure durch Diffusion aus der unbegrenzten Atmosphäre stetig zufloss.

Ich kann mich dem nicht anschliessen. Die physikalischen Gründe, die mir dagegen zu sprechen scheinen, brauche ich nicht auseinanderzusetzen, sondern nur zu bemerken, dass den hervorragenden Astrophysikern, mit denen Böhm im Einklang steht, eben andere hervorragende Astrophysiker gegenüberstehen. Zum Physikalischen möchte ich nur bemerken, dass mir eine Diffusion bei der raschen Bewegung unserer Erde sammt ihrer Atmosphäre unwahrscheinlich erscheint. Böhm

---

[1]) Böhm Josef, Die Pflanze und die Atmosphäre. Verein zur Verbreitung naturwissenschaftl. Kenntnisse in Wien. 1883

erklärt uns mit seiner Annahme aber auch nicht, warum die Vegetation in diesen Perioden die Ueppigkeit erreichte, die wir aus den Resten erschliessen müssen und in späteren Perioden sowie gegenwärtig nicht erreicht wird, denn die Diffusion der Kohlensäure aus der unbegrenzten Atmosphäre müsste auch gegenwärtig die Ueppigkeit des Pflanzenlebens ermöglichen.

Die Sorge für die Zukunft, dass in kürzester Zeit auch noch der geringe Rest der Kohlensäure aus der Atmosphäre verschwinden und alles organische Leben damit erlöschen müsste, diese Sorge, die Böhm durch Annahme einer unbegrenzten Atmosphäre bannen zu müssen glaubt, glaube ich, besteht gar nicht, da für die Kohlensäure ein gleicher Kreislauf vorhanden ist, wie für das Wasser.

Ich möchte daher die Entstehung der Organismen in jene Periode verlegt sehen, die unmittelbar der vollständigen Abkühlung der glühenden Erdmasse folgte, in welcher eine die ganze Erde umfassende Rindenbildung eingetreten war. Und als Bedingung der Entstehung der Organismen möchte ich den grossen Kohlensäuregehalt der Luft ansehen. Diese Bedingung der Entstehung ging in der Entstehung selbst auf.

Pflüger [illegible]

Pflüger [illegible]

[illegible]

Gramm freier Kohlenstoff. Dies ist eine wichtige Thatsache. Verbrennt ein Körper, so geschieht dies dadurch, dass er auf die Entzündungstemperatur gebracht wird, was in der Natur nur durch mechanische Bewegung, durch Umwandlung derselben in Wärme geschehen kann. Wenn wir Menschen einen Körper verbrennen wollen, müssen wir ihn auf die Entzündungstemperatur bringen, wozu wir in letzter Linie mechanische Bewegung ausführen müssen, wenn auch die Cultur uns so weit gebracht hat, dass wir nicht wie die Wilden durch Reiben der Hölzer einen so riesigen Kraftaufwand nöthig haben. Die mechanische Bewegung, die wir vollführen, geschieht auf Kosten unserer organischen Substanz, denn nur die Verbrennung unserer organischen Substanz schafft die Kraftquelle für unsere Bewegungen. Es ist klar, dass die Entzündungstemperatur, die zur Verbrennung unserer organischen Substanz nöthig ist, nicht durch Bewegung oder äussere Wärme geliefert werden kann. Da gewinnt nun die Thatsache, dass der im Cyan enthaltene Kohlenstoff um so viel mehr Wärme entwickelt als freier Kohlenstoff, grosse Bedeutung. Wenn der Kohlenstoff im Cyan so viel mehr Wärme entwickelt als freier Kohlenstoff, so muss seine Entzündungstemperatur weit geringer sein, als die des freien Kohlenstoffes. Pflüger macht weiters darauf aufmerksam, dass „beim thierischen Stoffwechsel, bei der Oxydation im Grossen und Ganzen immer ein Kohlenstoff-Atom nach dem anderen abtritt, was bei der künstlichen bekanntlich viel weniger der Fall sei".

Wir können also sagen, die Entzündungstemperatur, die zur Verbrennung unserer organischen Substanz nöthig ist, muss durch die Art und Weise, wie der Kohlenstoff in der organischen Substanz gelagert ist, bedingt sein. Es kann dies seinen Grund nur darin haben, dass die Kohlenstofftheilchen nicht mit einander eng verbunden sind, dass die Spannung, die chemische Affinität des Kohlenstoffes zum Sauerstoff eine sehr grosse ist, was nur durch sehr losen Verband, durch eine räumliche Trennung der Kohlenstofftheilchen möglich ist. Die beiden wesentlichen Processe, die Kohlensäurebildung und die Kohlensäurezersetzung, werden dadurch bestimmt. Und da die Bildung aller organischen Substanz von der Kohlensäurezersetzung abhängig ist und ebenso als ver-

brennbare Substanz von der Kohlensäurebildung, so kann man im Allgemeinen sagen, dass die Organisation als die spannende Feder, als Ausdruck für das Verhältniss der Entzündungstemperatur gelten muss. Die Bildung, die Entstehung organisirter, lebender Substanz muss abhängig sein von diesen beiden wichtigsten Processen der Lebensthätigkeit. Die Kohlenstofftheilchen müssen eine solche Lagerung haben, welche als Kraftausdruck äquivalent ist der Temperaturgrösse, die zur Verbrennung derselben Kohlenstoffmenge im anorganischen Verbande nöthig ist.

Noch eine Frage erfordert hier die Beantwortung. Die Frage, ob wir künstlich Organismen entstehen lassen können. Die Handhabe zur Beantwortung der Frage bietet mir der Widerspruch, der in diesem Satze in den Worten „künstlich entstehen lassen" liegt. Ja, die Möglichkeit lässt sich nicht leugnen. Wir werden aber nur auf dem Wege, mit den Kräften Organismen „künstlich erzeugen", mit denen die Natur die Organismen erzeugt hat. Wir können nur entstehen lassen, aber nicht „schöpfen". Wir werden aber niemals „künstlich" andere Organismen entstehen lassen können, als jene sind, welche durch Urzeugung als die ersten lebenden Wesen entstanden sind. Zur „künstlichen" Erzeugung anderer Organismen werden wir den Weg, den die Natur gegangen ist, gehen müssen, wir könnten andere Organismen nur aus den Urorganismen sich entwickeln lassen. Ebenso wenig können wir irgend eine organisirte Substanz anders entstehen lassen, als die Natur es gethan. Organisirte Stärke könnten wir nur auf eine Weise entstehen lassen, und das ist: durch einen Organismus. Wollten wir es anders versuchen, so kämen wir auf dem Wege zur Zusammensetzung organisirter Stärke früher zu dem Organismus, weil nur dieser die „Maschine" dafür ist.

Ich habe dies nicht besprochen, weil ich etwa stillschweigend Haeckel's Hoffnung theile, dass „die im kolossalen Massstabe sich entwickelnde organische Chemie" dem Ziele schon nahe komme, „individualisirte Eiweissklumpen herzustellen", sondern nur der Vollständigkeit und anderseits der erstaunlichen Verständnisslosigkeit und des Widersinnes wegen,

denen man gerade hier begegnet. So sagt Preyer: „Auch die absolut vollständige Kenntniss der chemischen Zusammensetzung und der molecularen Bewegung im Hühnerei würde uns nicht in den Stand setzen, ein entwicklungsfähiges Hühnerei oder Huhn zu fabriciren ohne ein Huhn."[1]) Preyer schliesst daraus, dass die „Devise der modernen Empiristen": „Physik und Chemie seien zur Erklärung des Lebens nicht nur nothwendig, sondern ausreichend", grundfalsch sei.

Wenn ein entwicklungsfähiges Hühnerei ohne ein Huhn hergestellt werden könnte, warum, frage ich mich, entwickelt sich aus dem Ei, das ein Huhn legt und ausbrütet, immer ein Huhn? Warum kein Strauss? Warum kein Säugethier? Herr Preyer hätte sich diese Frage stellen sollen, dann wäre er vielleicht darauf gekommen, dass er gar nicht weiss, was das Huhn für das Hühnerei ist. Ich will es ihm sagen: Für das Hühnerei wird ewig das Huhn einzig und allein die „Maschine" bleiben. Die absolut vollständige Kenntniss der chemischen Zusammensetzung und der molecularen Bewegung im Hühnerei würde uns, erwidere ich Herrn Preyer, auch in den Stand setzen, ein Hühnerei oder Huhn zu fabriciren, aber nur mit einem Huhn; freilich, bis wir mit der „Maschine" fertig würden, würde so lange dauern, als die Descendenz, die Entwicklung des Urorganismus zum Huhn gedauert hat.

---

[1]) Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme, p. 310 f.

Anhang.

Bei Besprechung der Urzeugungshypothese habe ich einige Sätze Naegeli's bereits hervorgehoben, die nichts weniger als ein Beweis sein können, dass die Micellartheorie den Forderungen, den Bau organisirter Körper verständlich, ihn physikalisch begreiflich zu machen, entspräche.

Die Organisation einer Substanz kommt zu sichtbarem Ausdruck durch die Structur derselben, durch die Wechsellagerung dichter und minder dichter Substanztheilchen und durch die Fähigkeit, Wasser unter Volumzunahme aufzunehmen, welche Fähigkeit wir Imbibition nennen. Wir führen diese Eigenschaften organisirter Substanzen zurück auf die Eigenschaften der constituirenden Elemente, als welche wir die Micelle ansehen. Ganz abgesehen von der Constituirung der Micelle, muss die Organisation durch die Natur der Micelle, welche wir analog dem Molekül anorganischer Körper, als Formelement, als Einheit auffassen, bedingt sein.

Naegeli ist offenbar anderer Meinung, wenn er sagt: „Die ursprünglich regellose oder von äusseren Umständen bewirkte Anlagerung muss zuletzt (?!) in eine geordnete und blos von der Natur der Eiweissmicelle bedingte übergehen."[1])

Nachdem das Wachsthum, gerade wie es bei Krystallen bedingt ist durch die Natur des Moleküles, bei den organisirten Körpern bedingt ist durch die Natur der Micelle, so wird die Anlagerung der Micellen niemals regellos sein, die Vereinigung, d. h. das Wachsthum wird nie von äusseren Umständen,

[1]) Naegeli C., Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. p. 88.

sondern einzig und allein von der Natur der Micelle abhängen, es wird in der Structur der Substanz, in der Organisation kein Unterschied sein, ob nun das Wachsthum durch Intussusception oder durch Apposition stattfindet.

Die Micelle ist nach Naegeli aufgebaut aus Molekülen.[1] Die Micelle ist krystallinisch, charakterisirt durch ihre moleculare Unlöslichkeit in Wasser und wässerigen Lösungen und durch ihre Anziehung zu Wasser. Naegeli erklärt den Schichtenwechsel der Stärkekörner, überhaupt den Unterschied von wasserreicher und wasserarmer Substanz damit, dass die dichten Schichten aus grösseren, die minder dichten aus kleineren Micellen bestehen. Der Grössenunterschied der Micellen ist nicht etwa bedingt durch eine Verschiedenheit der eine Schichte zusammensetzenden Substanz, denn er gilt für die Micellen einer und derselben Substanz; er ist überhaupt durch nichts begründet.

Ein Grössenunterschied der Micellen steht im Widerspruche mit der Natur einer Micelle, als einheitlichen Systemes im physikalischen und chemischen Sinne.

Naegeli sagt p. 333 seines Werkes über die Stärkekörner: „Die Micelle[2]) wachsen durch Anlagerung neuer Moleküle auf die Oberfläche innerhalb der Wasserhülle."

Die Verdichtung der Substanz, im Weiteren der Schichtenwechsel ist durch dieses Wachsen der Micelle bedingt.

Naegeli ist hier ein gewaltiger Fehler unterlaufen. Er lässt die Micelle sich vergrössern durch Anlagerung von Molekülen, von chemisch differenten Substanztheilchen, er vergisst, dass die Micelle der Ausdruck der chemischen Differenz ist.

Diese Ansicht hat Herr Naegeli vom Jahre 1858, in welchem sein grosses Werk über die Stärkekörner erschien, beibehalten bis jetzt.

---

1) Naegeli C., Stärkekörner; Naegeli und Schwendener. Das Mikroskop.

2) Es ist bekannt, dass Naegeli in seinem Werk über die Stärkekörner von Molekülen und Atomen spricht und erst später (Mikroskop) für Molekül den Namen Micelle braucht und für Atom Molekül. Der Einfachheit wegen habe ich diese Aenderung auch in obigem Satze vorgenommen.

So wenig ein Salzmolekül wachsen kann durch Anlagerung von Natriumatomen, so wenig kann eine Micelle, eine Stärkemicelle wachsen durch Anlagerung von Molekülen, von Zuckermolekülen.

Es ist aber überhaupt ein Widerspruch mit der Natur der Micelle. Die Micelle kann gar nicht wachsen, sie entsteht nur; es ist der Körper, der durch Anlagerung oder Einlagerung von Micellen wächst und nur eine einfachere Ausdrucksweise ist es, wenn man die Micelle als das „Wachsende" bezeichnet, wozu wir verleitet werden, weil die Natur der Micelle die Art und Weise des Wachsthumes bedingt.

Naegeli hat gesagt, die Annahme, dass die Micelle aufgebaut sei aus den Molekülen zweier Substanzen, z. B. die Stärkemicelle aufgebaut sei aus Cellulose- und Granulose-Molekülen, scheine mit der Krystallnatur der Micelle unvereinbar zu sein, da eine theilweise Lösung der integrirenden Bestandtheile bei Krystallen nicht möglich ist.[1])

Ohne mich dieser Ansicht unbedingt anschliessen zu wollen, hebe ich diesen Satz nur hervor, weil er mir im Gegensatz zu stehen scheint mit der Annahme, dass die Micellen an Grösse verschieden sind und die Micelle in kleinere zerfallen könne.

Vom Naegeli'schen Standpunkte aus wäre die Annahme einer aus Molekülen zweier Substanzen aufgebauten Micelle nicht unvereinbar mit der Krystallnatur. Denn, wenn die Micelle in kleinere zerfallen kann, so ist doch die Vorstellung erlaubt, dass das Lösungsmittel z. B. der Granulose die Micelle zum Zerfall bringe und die aus Granulose bestehende Micelle in Lösung gehe.

Aber wie ich schon gesagt, scheint mir das vielmehr unvereinbar mit der Krystallnatur der Micelle, dass sie in kleinere zerfallen könne, denn die Krystallnatur der Micelle dürfen wir nur analog betrachten der Krystallnatur eines unorganischen Moleküles.

Eine Theilbarkeit der Micelle ist also mit ihrer Krystallnatur, mit der Micelle als einheitlichem System unvereinbar.

---

[1]) Naegeli und Schwendener, Das Mikroskop, p. 425.

Wir dürfen die Krystallnatur der Micelle nicht vergleichen mit der Krystallnatur eines Krystalles, denn wir vergleichen ja die Micelle nicht mit dem Krystall, sondern mit dem krystallinischen Molekül. So wie mit dem Molekül dessen Krystallnatur zerstört wird, so wird mit der Micelle auch die Krystallnatur derselben zerstört. Es ist nothwendig, auch auf so einfache Sachen hinzuweisen, da man allseits dagegen verstösst. „Die Micellen selbst — so können wir in physiologischen Handbüchern[1]) lesen — sind winzige, zumeist polyedrische oder krystallinische Partikel, welche wie ein Krystall beim Zertrümmern in jedem Fragmente ihre Eigenschaft bewahren und solche auch durch Vergrösserung nicht einbüssen." Ja selbst Naegeli ist dieser Anschauung. Auch er vergleicht die Micelle mit den pulverförmigen Fragmenten eines Krystalles.[2]) Ueber seinen Vergleich einer Micellarlösung mit einer Flüssigkeit, welche von gleichem specifischen Gewichte mit den in ihr suspendirten Krystallfragmenten ist, sowie über den Schluss, den er daraus zieht, will ich nicht ein Wort verlieren.

Mit meinem Nachweise ist nicht nur Naegeli's Erklärung der Quellung und des Schichtenwechsels hinfällig, sondern auch seine Theorie des Wachsthumes organisirter Substanzen, da sie sich wesentlich auf die Voraussetzung stützt, dass die Micellen ungleicher Grösse sind.

Die Sache ist von zu grundlegender Bedeutung, als dass sie hier in Kürze abgehandelt werden könnte, weshalb ich mir eine eingehende Besprechung an einem anderen Orte vorbehalte.

---

1) Pfeffer, Pflanzenphysiologie, Bd. I, p. 12.

2) Naegeli, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, p. 99.

Druck von Carl Fromme in Wien.



K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Der Spiritismus.

Eine sogenannte

Wissenschaftliche Frage.

Offener Brief

an

Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici

in Halle

von

W. Wundt,

Professor in Leipzig.

Leipzig,

Verlag von Wilhelm Engelmann.

1879.

Der Spiritismus.

Eine sogenannte

Wissenschaftliche Frage.

Offener Brief

an

Herrn Prof. Dr. Hermann Ulrici

in Halle

von

W. Wundt,

Professor in Leipzig.

Leipzig,

Verlag von Wilhelm Engelmann.

1879.



Hochgeehrter Herr!

In dem neuesten Hefte der von Ihnen herausgegebenen »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik« lese ich aus Ihrer geschätzten Feder eine Abhandlung, in welcher Sie die hier in Leipzig in Anwesenheit des amerikanischen Mediums Herrn Henry Slade beobachteten spiritistischen Erscheinungen einer eingehenden Besprechung würdigen. Sie bemerken, dass an der Realität der von angesehenen Männern der Wissenschaft bezeugten Thatsachen nach Ihrer Ansicht nicht mehr gezweifelt werden könne, und dass daher der sogenannte Spiritismus zu einer wissenschaftlichen Frage von höchster Bedeutung geworden sei. Ich würde mich nicht veranlasst finden auf eine Besprechung dieser Ihrer Ansicht einzutreten, wenn nicht im Verlaufe Ihrer Abhandlung neben einigen meiner Collegen auch meiner in einer Weise Erwähnung geschähe, die es mir wünschenswerth macht, bei Ihnen und Ihren Lesern jeden Zweifel über meine Stellung zu der von Ihnen aufgeworfenen »wissenschaftlichen Frage« zu beseitigen.

Sie berichten, an den zu Leipzig mit Herrn Slade abgehaltenen Sitzungen seien, ausser denjenigen Gelehrten, die sich von der Thatsächlichkeit der spiritistischen Phänomene überzeugt haben, noch einige andere Mitglieder der Universität betheiligt gewesen, welche diese Ueberzeugung nicht zu

theilen schienen. Diesen, unter denen Sie auch meinen Namen anführen, stehe es natürlich vollkommen frei, es mit ihrem Glauben oder Nichtglauben zu halten, wie sie wollen, aber es sei ihre Pflicht als Vertreter der Wissenschaft »öffentlich darzulegen, was sie gesehen und wesshalb sie an der Objectivität des Selbstgesehenen zweifeln, — also Taschenspielerei oder Betrug, Täuschung, Illusion voraussetzen zu dürfen glauben.« Sie fügen hinzu, den Leugnern und Zweiflern bleibe nur die Alternative übrig, »entweder durch ihr Schweigen anzuerkennen, dass sie ihre Zweifel mit nichts zu begründen vermögen, also das vollkommen Beglaubigte nur nicht glauben wollen, oder nachzuweisen, wie es möglich gewesen, jene Männer (und viele andere von unanfechtbarer Glaubwürdigkeit) so auffallend zu täuschen.« Einer so energischen Aufforderung glaube ich mich nicht entziehen zu dürfen. Sie gestatten mir aber wohl, dass ich meine Auseinandersetzungen nicht bloss Ihrem Wunsche entsprechend öffentlich gebe, sondern zugleich an Ihre persönliche Adresse richte. Ihre Abhandlung hat nämlich, wie ich gern anerkenne, gegenüber den mir bis dahin bekannt gewordenen Publicationen ähnlicher Richtung den Vorzug, dass sie nicht bloss die in Rede stehenden Erscheinungen an einigen besonders auffälligen Beispielen schildert, sondern dass sie ausserdem auf die wissenschaftlichen und besonders die philosophischen Folgerungen eingeht, die aus denselben gezogen werden müssten, sobald wir uns entschliessen sollten ihre Realität anzuerkennen. Ich bemerke, dass ich hier und im Folgenden das Wort Realität in dem auch von Ihnen gebrauchten Sinne verwende, und also durch dasselbe nur die Hervorbringung der Erscheinungen auf betrügerischem Wege ausschliessen will. Für bloss subjective Phantasmen der Beobachter können, wie Sie mit Recht bemerken, diese Erscheinungen unmöglich gehalten werden;



ihre Objectivität und Realität im gewöhnlichen Sinne des Wortes wird in der That von Niemandem, der auch nur Ihre kurze Schilderung derselben gelesen haben sollte, bestritten werden. Auch darin muss ich Ihnen aber Recht geben, dass den berichteten Thatsachen an und für sich, ihre Realität vorausgesetzt, nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt im Vergleich mit den Consequenzen, die sich aus denselben für unsere gesammte Weltanschauung ergeben. Ob durch Bedingungen, die uns unbekannt sind, gelegentlich Tische gehoben, Ziehharmonikas gespielt und Bettschirme zerrissen werden, oder gespensterhafte Hände und Füsse erscheinen — alles dies ist im einzelnen vollkommen gleichgültig, so lange derartige Dinge, wie man aus den bisherigen Beobachtungen schliessen darf, in einer harmlosen Form auftreten, bei der eine tiefer greifende Störung der allgemeinen Naturgesetze offenbar nicht zu befürchten ist. Um so bedeutsamer würden dagegen die philosophischen Folgerungen sein, zu denen uns die Realität der spiritistischen Erscheinungen nöthigte. Ich halte es darum für ein wahres Verdienst Ihrer Abhandlung, dass Sie auf diese Folgerungen nicht bloss im allgemeinen hinweisen, sondern dass Sie wenigstens andeutungsweise auch die specielleren Vorstellungen zu entwickeln versuchen, die in Ihnen über die Bedingungen der fraglichen Phänomene sowohl wie über deren Zusammenhang mit der allgemeinen Weltordnung, über ihre ethische und religiöse Bedeutung angeregt worden sind. Sie haben damit den Gegenstand von einer Seite beleuchtet, die auch mir vor allen anderen der Beachtung werth scheint.

I.

Ehe ich auf diesen originellsten und wichtigsten Theil Ihrer Abhandlung näher eingehe, bin ich genöthigt, Ihnen auf Ihre Anfrage über meine eigene Betheiligung an spiritistischen Beobachtungen und über meine bei denselben gewonnene Ueberzeugung Rede zu stehen. Zugleich bitte ich mir zu gestatten, dass ich meinem Bericht einige Bemerkungen über mein Verhalten zu denjenigen Erscheinungen voranschicke, die ich nicht selbst beobachtet habe, sondern nur aus den Berichten Anderer kenne.

Sie, mein hochverehrter Herr, verhalten sich zu der Gesammtheit der so genannten »Manifestationen« genau ebenso wie ich zu einem grossen Theil derselben: Ihr Wissen gründet sich auf die Aussagen glaubwürdiger Zeugen. Hierdurch befanden Sie sich bis vor Kurzem in der Rolle eines unbetheiligten Zuschauers aus der Ferne. Sie haben vorgezogen, diese Rolle aufzugeben. Sie haben nicht nur mit der grössten Energie für die Realität der Manifestationen Partei ergriffen, sondern nöthigen auch Andere, welche die von Ihnen verschmähte Rolle unbetheiligter Zuschauer vorziehen würden, ihren Glauben oder Unglauben öffentlich zu bekennen. Was treibt Sie zu dieser, wie ich wohl sagen darf, auffallenden Handlungsweise? Die fraglichen Erscheinungen — so erwidern Sie — sind von anerkannt ausgezeichneten Vertretern der Wissenschaft, deren Glaubwürdigkeit nicht in Frage stehen kann, beobachtet worden, diese Männer haben sich für die Realität derselben erklärt: also ist an ihrer Realität nicht zu zweifeln. Ihre Annahme gründet sich demnach kurz gesagt auf Autorität. Ehe ich zur Sache komme, bitte ich

Sie nun mir zwei allgemeine Fragen zu erlauben, die ich mir freilich selbst werde beantworten müssen, die ich aber doch in einer Weise zu beantworten hoffe, gegen welche Sie nichts erhebliches einwenden dürften. Die erste Frage lautet: welches sind die Kennzeichen einer wissenschaftlichen Autorität? Die zweite: bis zu welcher Grenze reicht der Einfluss, den wir der Autorität auf unser eigenes Erkennen einräumen dürfen?

Welches sind die Kennzeichen einer wissenschaftlichen Autorität? Sie geben mir natürlich sofort zu, dass die wissenschaftliche Autorität nicht eine Eigenschaft ist, die man einer Person in ihr Signalement schreiben könnte. Auch darüber sind Sie mit mir einverstanden, dass wer in einer bestimmten Wissenschaft als Autorität gilt, diese Eigenschaft nicht beliebig auf andere Gebiete übertragen kann. Die apokalyptischen Studien Isaak Newton's hat die Autorität des Entdeckers der Gravitation nicht vor einer schnellen Vergessenheit geschützt, und das Ansehen, das Ernst von Baer als Naturforscher geniesst, dient seinen homerischen Forschungen schwerlich als Schutzbrief. Wohl ist es richtig, dass die wissenschaftliche Beschäftigung an sich schon, gleichgültig auf welche Gegenstände sie gerichtet sein mag, jenes rein theoretische Interesse an der Wahrheit erzeugt, welches in wissenschaftlichen Fragen die unbedingte Treue der Berichterstattung zur Gewissenspflicht macht. Ja ich möchte glauben, allein die wissenschaftliche Beschäftigung kann die unbedingte Zuverlässigkeit in theoretischen Fragen hervorbringen, weil nur sie eine richtige Werthschätzung solcher Fragen möglich macht. Dass nun in dieser Beziehung den Autoritäten, die Sie anführen, ebensowohl wegen ihrer hohen wissenschaftlichen Stellung wie wegen ihres allgemein anerkannten persönlichen Charakters eine über jeden Zweifel erhabene Glaubwürdigkeit zukommt, dies ist natürlich selbstverständlich. Aber auch

der höchste Grad persönlicher Glaubwürdigkeit genügt nicht, um Jemanden zur wissenschaftlichen Autorität zu machen; dazu ist eine speciellere fachmännische und meistens sogar eine technische Ausbildung erforderlich, die sich in ausgezeichneten Leistungen auf dem betreffenden Gebiete bewährt haben muss. Wer sich diese fachmännische und technische Ausbildung nicht durch langjährige mühevolle Arbeit errungen hat, ist weder fähig selbst etwas zu leisten, noch vermag er die Leistungen Anderer zu beurtheilen.

Nun werden Sie mir freilich erwidern, die Autoritäten, auf die Sie sich berufen, seien angesehene Naturforscher, und um Naturerscheinungen handle es sich doch im gegenwärtigen Falle. Leider muss ich Ihnen aber diesmal widersprechen: ich kann nicht zugeben, dass uns hier Erscheinungen vorliegen, zu deren Beurtheilung Naturforscher als solche, mit welchem Gebiet der Naturwissenschaft sie sich auch beschäftigt haben mögen, in irgend einer Weise competent sind. Ja ich gehe noch weiter, ich behaupte: Diese Erscheinungen unterscheiden sich so sehr von dem gewöhnlichen Beobachtungsgebiet des Naturforschers, dass hieraus für ihn besondere Schwierigkeiten entstehen, die für Andere offenbar in geringerem Maasse vorhanden sind.

Alle Methoden der Naturforschung beruhen auf der Voraussetzung einer unabänderlichen Gesetzmässigkeit des Geschehens, welche Voraussetzung die andere in sich schliesst, dass überall wo die nämlichen Bedingungen gegeben sind, auch die Folgen übereinstimmende sein müssen. Der Naturforscher geht daher an seine Beobachtungen mit dem unerschütterlichen Vertrauen in die Wahrhaftigkeit seiner Objecte. Die Natur kann ihn nicht täuschen, in ihr herrscht weder Laune noch Zufall. Nun werden Sie zugestehen, dass von einer derartigen Gesetzmässigkeit im Gebiet der spiritistischen

Erscheinungen nicht die Rede sein kann; im Gegentheil, das hervorstechendste Merkmal derselben liegt gerade darin, dass ihnen gegenüber die Naturgesetze beseitigt scheinen. Aber auch rein an sich selbst betrachtet bieten sie keine Spur eines gesetzmässigen Zusammenhangs. Selbst wer sich mit der Hoffnung tragen sollte, dass ein solcher dereinst vielleicht noch entdeckt werde, wird nicht leugnen können, dass bis jetzt alle in dieser Beziehung gehegten Hoffnungen gescheitert sind, dass also hier spiritistische Beobachtung und Naturbeobachtung wie conträre Gegensätze einander gegenüberstehen. Auf der andern Seite werden Sie aber ebenso wenig leugnen können, dass jenes unbedingte Vertrauen in die Wahrhaftigkeit des Objects nicht am Platze wäre auf einem Gebiet, wo die Cardinalfrage, um die es sich zunächst handelt, gerade die ist, ob die Erscheinungen Realität besitzen, oder ob sie auf Täuschung beruhen.

Gleichwohl finde ich in den von Ihnen mitgetheilten Beobachtungen ziemlich deutliche Spuren davon, dass die ausgezeichneten Naturforscher, die das Medium Slade ihrer Untersuchung gewürdigt haben, einen Theil jenes Vertrauens, das sie den gewohnten Objecten ihrer Beobachtung mit Recht entgegen bringen, auch auf dieses aussergewöhnliche Object übertragen haben. Sie berichten z. B. über die Wirkungen, die Herr Slade auf die Bewegungen einer Magnetnadel ausübte. Aus Ihrer Erzählung geht hervor, dass das Medium auf diese Versuche vorbereitet war, dass es ähnliche Versuche schon in Berlin auf Veranlassung eines dortigen Gelehrten angestellt hatte. Die Erscheinungen selbst gleichen vollständig denjenigen, die ein Mensch, der mit einem starken Magnete bewaffnet ist, hervorbringen kann. Sie werden nicht leugnen, dass diese Versuche nur für denjenigen Beweiskraft besitzen, der von der Voraussetzung der unbeding-

ten Vertrauenswürdigkeit des untersuchten Objectes d. h. des Mediums überzeugt ist. Dass nun die ausgezeichneten Physiker, die diese merkwürdige Thatsache beobachteten, vor allem von der Drehung der Ampère'schen und Weber'schen Molecularströme, die sich unter so ungewohnten Einflüssen ereignete, gefesselt wurden, ist vollkommen begreiflich; ein praktischer Jurist wäre darüber vermuthlich weniger verwundert gewesen, aber, minder gewohnt an die Vertrauenswürdigkeit seiner Untersuchungsobjecte zu glauben, würde er doch schwerlich versäumt haben den Rockärmel des Mediums in Bezug auf seine magnetischen Eigenschaften zu prüfen.

Ich kann also, hochgeehrter Herr, die von Ihnen und mir hochgeschätzten naturwissenschaftlichen Autoritäten als Autoritäten auf diesem Gebiet nicht anerkennen. Um über irgend welche Erscheinungen mit Autorität etwas aussagen zu können, muss man eine eingehende Kenntniss derselben besitzen. Autoritäten sind daher im gegenwärtigen Fall nur solche Personen, die entweder mediumistische Eigenschaften besitzen oder doch, ohne dass sie behaupten Träger solcher Eigenschaften zu sein, verwandte Erscheinungen hervorzubringen vermögen. Als Autorität würde ich darum Herrn Slade anerkennen, wenn ihm wissenschaftliche Glaubwürdigkeit zukäme, auch allenfalls Herrn Bellachini, Hofprestigitateur in Berlin, der sich bekanntlich für Herrn Slade ausgesprochen hat, wenn ich bei demselben voraussetzen könnte, dass er von der wissenschaftlichen Tragweite dieser Frage eine Vorstellung besitze. Der Einzige, bei dem dies der Fall ist, und der zugleich manche der Slade'schen Experimente mit Erfolg nachgemacht hat, ist Herr Dr. Christiani, Assistent am physiologischen Institut in Berlin. Herr Dr. Christiani aber versichert, dass die von ihm angestellten Experimente

blosse Taschenspielerkunststücke seien. Nun ist allerdings Herr Christiani nicht im Stande alle Experimente des Herrn Slade nachzumachen; er erklärt aber auch nur Dilettant auf einem Gebiet zu sein, welches Herr Slade berufsmässig betreibt.

Ich komme zu meiner zweiten Frage: welchen Einfluss dürfen wir fremder Autorität auf unser eigenes Erkennen einräumen? Bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl derjenigen Dinge, die wir für gewiss halten, folgen wir Alle der Autorität anderer Menschen; eine verhältnissmässig kleine Zahl von Thatsachen nur kennen wir aus eigener Untersuchung. Alles was wir fremder Autorität verdanken gilt uns aber für um so sicherer, je mehr es mit unserer Beobachtung übereinstimmt. Wird uns eine neue Thatsache mitgetheilt, deren Beobachtung wir nicht in der Lage sind selbst controliren zu können, so müssen, wenigstens nach den bis jetzt in der Wissenschaft geltenden Grundsätzen, zwei Kriterien erfüllt sein, wenn wir dieselbe für wahr halten sollen: Erstens muss sie von einer glaubwürdigen Persönlichkeit, die das betreffende Untersuchungsgebiet beherrscht, constatirt sein, und zweitens darf sie mit anderen feststehenden Thatsachen nicht im Widerspruch stehen. Nun werden Sie mir freilich entgegenhalten, dieses zweite Kriterium sei ein ungemein schwankendes. Verschiedene spiritistische Schriftsteller haben ja nicht ermangelt eine Menge von Beispielen aus der Geschichte der Wissenschaft zu citiren, wo eine Thatsache zuerst als falsch oder sogar als unmöglich verworfen wurde und zuletzt doch sich als wahr bestätigte. Ich darf Sie aber wohl darauf aufmerksam machen, dass bei allen diesen Beispielen das tertium comparationis mit dem vorliegenden Fall einzig und allein darin besteht, dass von einigen Gelehrten eine Thatsache behauptet und von

anderen geleugnet wurde. Dieser Fall kommt natürlich noch immer unzähligemal vor, und der Streit wird dabei erfahrungsgemäss stets für denjenigen entschieden, dessen Beobachtungen mit keiner anderen feststehenden Thatsache im Widerspruch stehen. Gewöhnlich besteht sogar der beste Geleitsbrief, den ein Entdecker seiner neuen Beobachtung mitgiebt, eben darin dass er auf die Uebereinstimmung derselben mit anderen Thatsachen hinweist. Dagegen habe ich mich in der ganzen Geschichte der Wissenschaft vergebens nach einem Beispiel umgesehen, wo eine wissenschaftliche Autorität mit der Behauptung aufgetreten wäre eine neue Thatsache entdeckt zu haben, dieser Behauptung aber zugleich die Versicherung hinzugefügt hätte, durch die betreffende Thatsache würden alle Naturgesetze umgestossen, und sie selbst lasse gar keine Gesetzmässigkeit erkennen. Dieser Fall liegt uns gegenwärtig vor: Die Gesetze der Schwere, der Elektricität, des Lichts und der Wärme, sie sind, wie man uns versichert, sämmtlich von einer blos hypothetischen Geltung, sie gelten so lange, als nicht das unerklärliche spiritistische Etwas sie durchkreuzt. dieses selbst lässt aber keinerlei Gesetzmässigkeit erkennen als höchstens die, dass es sich gewissen Individuen, den so genannten Medien, an die Fersen heftet. Eine Autorität, welche dies behauptet, verlangt mehr als jemals eine wissenschaftliche Autorität gefordert hat, sie verlangt, dass die Naturwissenschaft die Voraussetzung einer allgemeinen Causalität aufgeben solle, diejenige Voraussetzung, auf welcher alle Methoden ihrer Forschung beruhen, und ohne die von einer Feststellung von Thatsachen oder gar von Gesetzen des Geschehens nimmermehr die Rede sein könnte.

Sie werden gewiss mit mir einverstanden sein, dass es hier nicht am Platze wäre über den Ursprung des Causalge-

setzes in eine weitläufige Discussion einzutreten. Sie werden aber wohl zugestehen, dass die für den Spiritismus günstigste Annahme, welche wir machen könnten, die eines rein empirischen Ursprungs desselben sein würde. Empirische Gesetze können zu jeder Zeit durch andere empirische Gesetze widerlegt werden. Wie verhält sich nun unter dieser Voraussetzung die Glaubwürdigkeit einer allgemeinen Causalität zur Glaubwürdigkeit der spiritistischen Phänomene? Auf der einen Seite steht die Autorität der ganzen Geschichte der Wissenschaft, der Gesammtheit aller bekannten Naturgesetze, welche nicht nur unter der Voraussetzung einer allgemeinen Causalität gefunden worden sind, sondern dieselbe auch ausnahmslos bestätigt haben; — auf der anderen Seite steht die Autorität einiger höchst ausgezeichneter Naturforscher, die durch Alles was sie in Abwesenheit mediumistischer Einflüsse ermittelt haben selbst das ihrige zur Bestätigung jenes allgemeinsten Resultates der Naturforschung beigetragen haben, die aber nun bei diesem einen Punkte, unter einer Constellation von Umständen, welche die exakte Beobachtung im höchsten Maasse erschweren, zur Entdeckung gelangt sind, dass die Causalität ein Loch habe, und dass wir daher unsere bisherige Naturanschauung aufgeben müssen.

Ich habe soeben von den ungünstigen Constellationen gesprochen, unter denen die spiritistischen Manifestationen beobachtet worden sind, und muss diesen Ausdruck, da Sie dessen Berechtigung anzweifeln möchten, noch etwas mehr begründen. Für Beobachtungen oder Versuche nenne ich die Constellationen ungünstig, wenn der Beobachter nicht frei über seine Sinne und Hülfsmittel verfügen kann. Auch Sie würden es wahrscheinlich für eine unbillige Zumuthung halten, wenn man von einem Physiker verlangte, er solle durch ein Schlüsselloch die Schwingungen eines Magneten beobachten, oder

von einem Astronomen, er solle sich ein Kellergewölbe zum Observatorium wählen. Gleichwohl müssen sich die Beobachter spiritistischer Phänomene ähnlich ungünstige Bedingungen gefallen lassen. Die erste Bedingung zum Gelingen der Versuche ist die, dass alle Anwesenden ihre Hände auf einem Tisch zusammenlegen, und dass kein Beobachter sich ausserhalb des Kreises befindet. Dadurch ist ein grosser Theil des Operationsfeldes den Blicken der Beobachter entzogen. Herr Slade setzt sich zwar, wie aus den Berichten hervorgeht, zuweilen so, dass seine Beine sichtbar werden; aber wann dies geschieht, liegt im Belieben des Herrn Slade, nicht in demjenigen der Beobachter. So ist es überhaupt das Medium, welches bestimmt, wann eine Erscheinung eintritt, und ob sie eintritt. Die Beobachter schlagen Versuche vor, das Medium führt sie aus. Kommt ein neuer Vorschlag, so antworten die Geister: »we will try it,« und zuweilen gelingt der Versuch, zuweilen auch nicht. Gelegentlich werden dann aber die von den Beobachtern gewünschten Erscheinungen durch andere völlig unerwartete gekreuzt. Schon hierdurch wird die Aufmerksamkeit in einer für exacte Beobachtungen höchst störenden Weise hin- und hergeworfen. Ebenso geschieht dies durch rein subjective Erscheinungen, die das Medium zu haben scheint: bald sind es Lichterscheinungen an der Decke des Zimmers, auf die es die Anwesenden aufmerksam macht, und von denen diese nichts sehen, bald geräth es in plötzliche Zuckungen, welche nothwendig die Aufmerksamkeit ablenken müssen. Nach allem diesem finde ich den Ausdruck, den auch Sie gebrauchen, es seien mit oder an Herrn Slade Experimente gemacht worden, nicht correct. Vielmehr hat Herr Slade die Experimente gemacht, und wenn sie überhaupt an Jemandem gemacht sind, so sind sie an denjenigen gemacht worden, die seinen Manifestationen beiwohnten.

Wenn ich mich nun, hochverehrter Herr, nach Erwägung aller dieser Umstände, die aus den Berichten über die mit Herrn Slade abgehaltenen Sitzungen zu entnehmen sind, auf jenen Standpunkt eines unbetheiligten Zuschauers aus der Ferne stelle, den Sie bis vor Kurzem einzunehmen so glücklich waren, so würde mir nicht zweifelhaft sein, dass ich die Abhandlung, welche Sie dem neuesten Hefte Ihrer geschätzten Zeitschrift einverleibten, nicht geschrieben hätte. Ich befinde mich aber, wie Sie zu bemerken die Güte hatten, nicht ganz in dieser Lage und muss Ihnen also nun endlich über das Selbstgesehene berichten. Der Thatbestand ist der Folgende.

An der Sitzung nahmen noch Theil, wie Sie selbst schon erwähnten, zwei meiner Collegen, die Herren Ludwig und Thiersch. Wir sassen mit Herrn Slade, die Hände auf der Tischplatte über einander gelegt, um einen viereckigen Spieltisch, an jeder Seite eine Person. Mehrere Schriften kamen auf einer ganz oder theilweise von Herrn Slade unter den Tisch gehaltenen Schiefertafel in der mehrfach beschriebenen Weise zu Stande; einmal wurde eine längere Schrift zwischen zwei zusammengelegten, durch Charniere verbundenen Tafeln erhalten. Diese Doppeltafel wurde von Slade während des Experimentes allmählich unter dem Tischrand hervorgezogen, so dass sie auf kurze Zeit vollständig sichtbar war; die Hand des Herrn Slade, auf welcher die Tafel ruhte, wurde aber dabei nicht sichtbar. (Dies ist nach meiner Erinnerung das von Ihnen in der Anmerkung S. 260 nicht ganz correct referirte Experiment.) Die meisten Schriften waren in englischer Sprache abgefasst, eine in deutscher, aber in einem mangelhaften Deutsch, wie es etwa ein radebrechender Amerikaner oder Engländer geschrieben haben konnte. Einmal wurde das Experiment mit dem aufklappenden Taschenmesser gemacht, ganz in der Weise, wie es von Ihnen erzählt ist. Fast wäh-

rend der ganzen Sitzung befand sich die Thüre des Zimmers in heftigen Erschütterungen, wie sie von andringenden Windstössen hätten erzeugt sein können; dieser Erklärungsgrund war aber ausgeschlossen, da an jenem Nachmittag die Luft vollkommen windstill war. Mehrmals während der Sitzung gerieth Herr Slade in krampfhafte Zuckungen und fragte mich, der neben ihm sass, ob ich nichts fühlte, was jedoch nicht der Fall war. Die anderen Anwesenden fühlten gelegentlich Stösse gegen die Beine, und die Tafel, die sie in der Hand unter dem Tisch hielten, wurde gewaltsam fortgestossen; mir selbst widerfuhr dies nicht. Zu Ende der Sitzung erhoben wir uns, Herr Slade legte seine Hände auf die unserigen und hob den Tisch zuerst mehrere Zoll in die Höhe, um ihn dann plötzlich wieder fallen zu lassen, es war deutlich zu fühlen, dass der Tisch durch einen centralen Stoss von unten gehoben wurde. Unserm Wunsch, einige der Experimente in Anwesenheit eines ausserhalb des Kreises stehenden Beobachters auszuführen, konnte Herr Slade nicht entsprechen. Er erklärte, unter dieser Bedingung gehorchten ihm die spirits nicht; er sei übrigens selbst vollkommen passiver Beobachter und müsse den Bedingungen sich fügen, die er zufällig als günstig für die Anstellung seiner Experimente entdeckt habe. Gelegentlich machte uns noch Herr Slade Mittheilung über unsere eigene mediumistische Begabung; mir erklärte er, ich sei ein Medium »of a strong power«. Wie er zu dieser Kenntniss gekommen sei, theilte er nicht mit. Mir selbst sind, wie ich zu erwähnen nicht versäumen will, niemals in meinem Leben Erscheinungen begegnet, welche diese Diagnose zu rechtfertigen vermöchten.

Wenn Sie mich nun fragen, ob ich im Stande sei, eine Vermuthung darüber zu äussern, wie die gesehenen Experimente zu Stande kamen, so muss ich diese Frage mit nein beantworten. Ich muss aber zugleich erklären, dass Erschei-

nungen dieser Art gänzlich ausserhalb des Bereichs fachmässiger Ausbildung liegen, die ich mir während meiner naturwissenschaftlichen Laufbahn erworben habe. Jedem Naturforscher ist es bekannt, dass man ein Experiment nur dann richtig zu beurtheilen vermag, wenn man selbst in verwandter Richtung schon experimentirt hat, also in die Entstehungsbedingungen der Erscheinungen einen Einblick besitzt. Wäre ich wirklich ein Medium »of a strong power«, wie Herr Slade behauptet, so würde ich zur Beantwortung jener Ihrer Frage vielleicht eher im Stande sein, da dies aber nicht der Fall ist, so werden Sie es gewiss gerechtfertigt finden, wenn ich mich in Hypothesen darüber, wie die von Herrn Slade hervorgebrachten Erscheinungen zu Stande gekommen sind, nicht einlasse. Was mir jedoch bei der Sache auffallend war, und Ihnen gewiss auch auffallen wird, ist dies, dass auch Herr Slade jede Auskunft in dieser Beziehung verweigert. Er ist Medium, er ist Experimentator, und er müsste also wissen unter welchen Bedingungen die Phänomene entstehen. Er behauptet nichts davon zu wissen, vielmehr sich ganz passiv zu verhalten. Letzteres ist aber offenbar unrichtig, da die Erscheinungen im allgemeinen nur bei den von ihm abgehaltenen Sitzungen und in der Regel auch in der Reihenfolge eintreten, in der er sie hervorzubringen wünscht.

Obgleich wir nun aber nicht beurtheilen können, wie Herr Slade seine Experimente anstellt, so können wir doch — hierin muss ich Ihnen beipflichten — in diesem Fall nicht das Gebiet als ein uns fremdes bei Seite liegen lassen. Denn, wie Sie ganz richtig bemerken, Naturwissenschaft und Philosophie sind so lebhaft bei der Frage nach Realität oder Nicht-Realität der spiritistischen Erscheinungen interessirt, dass wir in irgend einer Weise zu derselben Stellung nehmen müssen. Ich gestehe, dass diese

Frage nach allem was ich bemerkt habe für mich eine äusserst peinvolle sein würde, wenn ich wirklich mit Ihnen, hochgeehrter Herr, und mit den ausgezeichneten Männern, deren Autorität Sie folgen, jede Möglichkeit für ausgeschlossen halten müsste, die fraglichen Erscheinungen auf natürlichem Wege zu erklären, auf einem Wege also, der das allgemeine Causalgesetz unangetastet lässt.

Was die Experimente betrifft, die ich selber gesehen habe, so glaube ich, dass dieselben nicht verfehlen werden auf jeden unbefangenen Leser, der jemals gewandte Prestigitateurs gesehen hat, den Eindruck gut ausgeführter Taschenspielerkunststücke hervorzubringen. Sie freilich, hochgeehrter Herr, scheinen, wie ich aus Ihrem Aufsatze glaube schliessen zu dürfen, kaum in dieser Richtung Erfahrungen gesammelt zu haben. Dies ist ja vollkommen begreiflich bei einem Manne, dessen Zeit durch ernste Studien in Anspruch genommen ist. Aber ehe Sie in dieser Frage mit so grosser Bestimmtheit ein Urtheil abgaben, wäre es doch, wie ich zu bemerken wage, vielleicht nicht ganz unpassend gewesen sich die Leistungen eines gewandten Zauberkünstlers näher anzusehen. Wenn uns auch die selbständige experimentelle Bearbeitung dieses Gebietes, der Richtung unserer Studien gemäss, verschlossen ist, so sollten wir doch nicht versäumen, ehe wir ein Urtheil fällen, uns mit Erscheinungen bekannt zu machen, von denen selbst die eifrigsten Anhänger des Spiritismus gestehen, dass sie äusserlich den spiritistischen Manifestationen am nächsten verwandt sind. Ich kann nun nicht finden, dass irgend eines der Experimente, die ich bei Herrn Slade gesehen habe, über die Leistungsfähigkeit eines guten Taschenspielers hinausgegangen wäre. Wenn der letztere durch das selbstgewählte Local, umfangreichere Hülfsmittel und Gehülfen, günstigere Bedingungen für sich hat, so ist

andrerseits nicht zu verkennen, dass Herr Slade durch die Beschränkung auf eine kleinere Zahl von Experimenten, durch die Fixirung der Theilnehmer an einem einzigen Tisch und namentlich dadurch, dass er sich an kein Programm zu halten braucht, und dass gelegentlich ein Experiment misslingen kann, ohne seinem Rufe zu schaden, seinerseits im Vortheil ist. Wenn der »Professor der Magie« zuweilen Glanz und Pomp entfaltet, um die Aufmerksamkeit abzulenken, so erreicht Herr Slade das nämliche in vielleicht noch wirksamerer Weise durch die subjectiven Zufälle, denen er ausgesetzt ist.

In meiner Abwesenheit sind nun allerdings weit staunenswerthere Leistungen vorgekommen als diejenigen, die ich selbst gesehen habe. Für meine Beurtheilung dieser Leistungen ist aber der Umstand bestimmend, dass sie überhaupt nur in Anwesenheit solcher Beobachter sichtbar geworden sind, die nach ihrer eigenen Versicherung von der Glaubwürdigkeit des Beobachtungsobjectes überzeugt waren. Wer nun mit dieser Voraussetzung an Beobachtungen herantritt, für den werden naturgemäss Vorsichtsmassregeln als überflüssig gelten, die ein Anderer für unerlässlich hält; er wird irgend einen der Nebenumstände des Experimentes unerwähnt lassen können, dessen Kenntniss die Beurtheilung wesentlich verändern würde. Darin liegt für den Beobachter nicht der geringste Vorwurf, er handelt ja in dem guten Glauben an die Glaubwürdigkeit seines Objectes, in einem Glauben, der für seine eigene Gesinnung ebenso ehrenvoll ist, wie er seinen Beobachtungen die Beweiskraft raubt. Darum, hochgeehrter Herr, bleibt mir auch diesen Beobachtungen gegenüber keine andere Wahl: ich ziehe die Autorität der Wissenschaft der Autorität einiger ihrer hochachtbaren Vertreter vor, die diesmal auf einem Gebiet beobachtet haben, welches dem Kreise ihrer eigenen Forschungen fern liegt.

II.

Hiermit könnte ich nun schliessen und über die Hoffnungen, die Sie an die Realität der spiritistischen Erscheinungen knüpfen, mit Stillschweigen hinweggehen. Aber gerade Ihre Folgerungen in philosophischer, ethischer und religiöser Beziehung scheinen mir, wie ich schon bemerkte, so wichtig, dass sie nicht ohne Einfluss sein können auf unsere Stellung zur ganzen Frage. Erlauben Sie mir darum, hochgeehrter Herr, dass ich mich vorübergehend auf Ihren eigenen Standpunkt begebe. Ich will annehmen, wie Sie es thun, an der Realität der Phänomene sei nicht mehr zu zweifeln. Was folgt daraus für unsere gesammte Weltanschauung, für unsere Beurtheilung der Vergangenheit und der Zukunft? wie stellt sich dazu unser sittliches und religiöses Gefühl?

Zum Zweck der Beantwortung dieser Fragen erörtern Sie zunächst die Hypothesen, die wir uns über das Wesen der spiritistischen Phänomene machen können. Es giebt deren drei. Wir können in den Erscheinungen möglicher Weise sehen: 1) Aeusserungen von Naturkräften, 2) Wirkungen intelligenter Wesen welche einem vierdimensionalen Raum angehören, und welche daher die Fähigkeit besitzen abwechselnd in unsern dreidimensionalen Raum mit ihren Handlungen einzutreten und aus demselben wieder in die uns nicht zugängliche vierte Dimension zu verschwinden, 3) Manifestationen so genannter Geister oder Gespenster. (Ich ziehe den letzteren Ausdruck vor, weil wir nach philosophischem Sprachgebrauch unter einem Geist ein unkörperliches Wesen verstehen, während die spirits gelegentlich Materialisationen erfahren, eine Eigenschaft. die nur von dem deutschen Worte »Gespenst« in un-

zweideutiger Weise bezeichnet wird.) Sie verwerfen, wie Alle, die sich mit dem Gegenstand beschäftigt haben, die erste Hypothese mit Recht, weil die Erscheinungen ganz zweifellos auf willkürliche Handlungen intelligenter Wesen hindeuten; es bleiben uns daher nur die zwei letzten Annahmen zu besprechen übrig.

Hier nun glauben Sie sich, hochverehrter Herr, gegen die Hypothese intelligenter vierdimensionaler Wesen und für die Hypothese der Gespenster entscheiden zu sollen. Ich will Ihnen in die der Kantischen Erkenntnisstheorie entnommene Beweisführung nicht folgen; ich möchte mir aber erlauben Sie darauf aufmerksam zu machen, dass zwischen beiden Hypothesen ein wesentlicher Unterschied nicht existirt. Unter einem Gespenst versteht man ein intelligentes Wesen, welches plötzlich in unsere Sinnenwelt eintreten und ebenso plötzlich und spurlos wieder aus derselben verschwinden kann; das nämliche versteht man aber unter einem intelligenten vierdimensionalen Wesen. Die moderne Mathematik ist, wie Sie ja wissen, in ihren Speculationen erstaunlich weit fortgeschritten, und sie hat dadurch die Fähigkeit erworben, zahlreiche Begriffe in einer exacten Weise zu definiren, für deren Bezeichnung wir uns bis dahin der gemeinen Ausdrücke der Sprache bedienen mussten. Wie der moderne Geometer von einer »dreidimensionalen, ebenen und in sich congruenten Mannigfaltigkeit« redet, ohne darunter etwas anderes zu verstehen als den uns Allen wohlbekannten Raum, so bezeichnet er mit dem Namen »intelligenter vierdimensionaler Wesen« eben nur das was wir gewöhnliche Menschen Gespenster zu nennen pflegen. Ich glaube nun mit Ihnen, dass die so uns allein übrig bleibende Hypothese zugleich die einzige ist, welche die Erscheinungen, ihre Realität vorausgesetzt, zu erklären vermöchte, und wir können sie daher getrost zur Grundlage

unserer weiteren Folgerungen nehmen. Ich würde meinerseits den Ausdruck »intelligente vierdimensionale Wesen« wegen seiner Wissenschaftlichkeit vorziehen, aber der Kürze halber will ich mich fernerhin des verbreiteteren Namens Gespenster bedienen.

Sie werfen nun die beherzigenswerthe Frage auf: wer sind diese Gespenster? Ihre Deductionen führen Sie zu der Folgerung, dass wir in ihnen die Seelen verstorbener Menschen zu sehen haben, welche die Fähigkeit besitzen theilweise oder völlig ihre frühere Leibesgestalt wieder anzunehmen. Obgleich in den Sitzungen des Herrn Slade nur einzelne Gliedmassen, Hände und Füsse, theils unmittelbar theils in Abdrücken sichtbar geworden sind, scheinen doch nach amerikanischen Berichten auch Materialisationen ganzer Körper nicht zu fehlen. Ich kann dieser Folgerung nur beipflichten. Auch mich bestimmt dabei wesentlich der auf einer berussten Tafel erhaltene Abdruck eines durch enges Schuhwerk missstalteten Männerfusses, auf den Sie hinweisen. Die Annahme, dass die Wesen irgend einer andern uns unbekannten Welt nicht nur in ihrer Leibesbeschaffenheit sondern auch in ihrer Bekleidung uns gleichen sollten, hat mir nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit. Ja ich gestehe, der Gedanke, hartherzige Schuster möchten auch im Jenseits noch fortfahren den anatomischen Bau unserer Füsse verbessern zu wollen, hat mir etwas beunruhigendes, während ich mich eher mit der Vorstellung versöhnen könnte, dass uns einige bleibende Nachwirkungen diesseitiger Leiden in die Zukunft begleiten werden. Unter dieser Annahme halte ich es aber für nicht ganz unmöglich, dass ein Sachverständiger aus der Art der Deformation auf das Zeitalter, in welchem der Besitzer des Fusses gelebt, und vielleicht sogar auf die Nation, welcher er angehört hat, zu schliessen vermöchte. Ich bedaure, dass man an diese Untersuchung nicht gedacht zu haben scheint.

Setzen wir also voraus, die Gespenster gehörten unseren verstorbenen Mitmenschen an, welche uns auf diesem Wege Kunde von ihrem Fortleben und ihrem Zustande nach dem Tode zukommen lassen. Welche Bedeutung haben dann die Erscheinungen? Sie, hochverehrter Herr, glauben diese Bedeutung vor allem darin sehen zu sollen, dass nichts unseren Glauben an eine höchste sittliche Weltregierung mehr zu kräftigen, nichts dem Materialismus und Indifferentismus der Zeit sicherer entgegenzuwirken vermöge als die Gewissheit der Unsterblichkeit. Heute, wo der Glaube wankend geworden, wo zugleich nicht, wie zur Zeit des Verfalls der antiken Cultur, jugendliche Völker (Kelten, Germanen, Slaven) den »abgerissenen Faden der Cultur aufzunehmen und auf dem idealen Webstuhl, den das Christenthum bot, weiter zu spinnen« befähigt seien, — heute möchte es vielleicht der göttlichen Vorsehung gefallen auf diesem Wege in den Naturlauf einzugreifen um der Menschheit ihre sittliche Bestimmung ins Gedächtniss zu rufen. Sie erkennen zwar an, dass die schriftlichen Mittheilungen der Geister sehr unbedeutenden Inhalts, und dass auch ihre sonstigen Leistungen ziemlich zwecklos zu sein schienen; aber Sie beruhigen sich mit dem Gedanken, das Princip der Entwicklung werde auch auf das jenseitige Leben seine Anwendung finden, so dass die Seelen der Verstorbenen nur allmälig die höchste Vollkommenheit des Wissens und Wollens erreichen.

Hier nun muss ich Ihren Folgerungen leider auf das bestimmteste entgegentreten. Ich halte diese Folgerungen für ebenso falsch wie gefährlich und will es versuchen, auch Sie und Ihre Leser hiervon zu überzeugen.

Zunächst darf ich Sie wohl auf eine unberechtigte Annahme aufmerksam machen, die sich in Ihre Folgerungen einmengt. Sie vermuthen, dass sich die Vorsehung mit Rück-

sicht auf die heutigen beklagenswerthen Zeitverhältnisse zu einem Eingreifen in dieser eigenthümlichen Form veranlasst gesehen habe. Ihrer Vermuthung liegt die Annahme zu Grunde, dass ähnliche Erscheinungen in früheren Zeiten niemals beobachtet worden seien. Diese Annahme ist aber irrig. Im Gegentheil, es hat, so viel mir bekannt ist, niemals eine Zeit gegeben, in der es an Erscheinungen, die mehr oder minder, zum Theil sogar in höchst auffallender Weise, den spiritistischen glichen, gemangelt hätte. Um von den landläufigen Gespenstererscheinungen abzusehen, weise ich Sie hin auf die bei zahlreichen Völkern vorkommenden Thatsachen, welche von den Anthropologen mit dem Namen des »Schamanismus« belegt werden. Offenbar sind die so genannten Schamanen Personen mit mediumistischen Eigenschaften. Auch sie führen durch Geister, die ihrem Rufe folgen, manche oft wunderbare und nicht selten bis in die einzelnsten Züge den mediumistischen Erscheinungen gleichende Leistungen aus. Ferner mache ich Sie darauf aufmerksam, dass in den civilisirten Ländern vom 14ten Jahrhundert an bis ins 17te die spiritistischen Manifestationen, die man damals mit dem Namen der Hexerei und Zauberei bezeichnete, offenbar eine Ausdehnung gewonnen hatten, gegen die ihre heutige Verbreitung eine verschwindende genannt werden kann. Die Hexen scheinen zwar bis zu einem gewissen Grade die Eigenschaften der Medien und der Spirits vereinigt zu haben. Dies ist aber angesichts der grossen Stärke, in welcher zu jener Zeit die wunderbare Kraft augenscheinlich verbreitet war, wohl begreiflich, und anderseits finden sich oft frappante Beziehungen: so war damals, wie es scheint, die auch in neuerer Zeit beobachtete Aufhebung der Schwerkraft ein so gewöhnliches Vorkommen, dass darauf bekanntlich das Gottesurtheil der Hexenprobe gegründet wurde. Wir besitzen zahlreiche Zeugnisse sogar von Gerichtspersonen,

denen gewiss nicht unbedingt die Glaubwürdigkeit verweigert werden darf, nach welchen eine Hexe zuweilen nur ein Loth, zuweilen auch gar nichts wog. Sie erwidern mir: alles dies gehöre dem Gebiet des Aberglaubens an, und nirgends seien die angeblichen Thatsachen von zuverlässigen Beobachtern untersucht. Aber worauf gründet sich unsere Annahme des Aberglaubens? doch wohl nur darauf, dass wir bisher die betreffenden Dinge für unmöglich hielten. Nun behaupten Sie nicht bloss die Möglichkeit sondern sogar die Wirklichkeit gleich wunderbarer und auch sonst sehr ähnlicher Erscheinungen. Folglich sind wir nach allen Regeln wissenschaftlicher Forschung verpflichtet anzunehmen, dass auch jene früheren zwar im Einzelnen manchmal auf Täuschung beruhen mochten, dass sie aber schwerlich ganz aus der Luft gegriffen waren. Freilich an exacten Beobachtern hat es ihnen gemangelt. Aber glauben Sie etwa, dass die Galilei'schen Fallgesetze nicht gegolten haben, ehe Galilei sie durch seine Beobachtungen nachwies? So eröffnet sich uns denn von Ihrem Standpunkte aus eine wesentlich neue historische Weltansicht. Diejenigen Erscheinungen, in denen man bisher beklagenswerthe Aeusserungen eines verderblichen Aberglaubens gesehen hat, verwandeln sich in Zeugnisse einer besonders günstigen Verbreitung übersinnlicher Geheimnisse.

Doch ich gehe über zu Ihren eigentlichen Folgerungen.

Die spiritistischen Erscheinungen, so läppisch sie im Einzelnen sein mögen, gelten Ihnen, vermöge der Gewissheit einer jenseitigen Welt, die sie gewähren, als eine neue Quelle sittlicher und religiöser Ueberzeugung. Unsere bisherige Meinung ist es gewesen, die Vorsehung habe dem Menschen in weiser Absicht die Zukunft verhüllt, sie habe es dem religiösen Gemüth überlassen wollen, sich ein sittliches Ideal

zu gestalten, welches unberührt bleibe von den Unvollkommenheiten der Sinnenwelt. Durch Ihre Ansicht wird diese Lage der Dinge wesentlich geändert. Unsere zukünftige Bestimmung ist nun nicht mehr ein Gegenstand sittlicher Forderungen und religiöser Ueberzeugungen, sondern in einem gewissen Umfange wenigstens gehört sie unserm Wissen und Erkennen an. Sie heben zwar hervor, gerade diejenige Seite der jenseitigen Welt, die wir erkennen, dürfte die minder vollkommene sein. Das möchte hingehen, wenn uns mindestens die Anfänge einer Vervollkommnung sichtbar würden. Ich sehe aber davon nur das erschreckende Gegentheil. Welche Vorstellung müssen wir uns von dem Zustand unserer verstorbenen Mitmenschen machen, wenn Ihre Ansicht richtig ist? Ich sehe mich zu folgenden Schlüssen genöthigt, gegen die Sie, so viel ich sehe, nichts erhebliches einwenden können.

1) Physisch gerathen die Seelen unserer Verstorbenen in die Sklaverei gewisser lebender Menschen, der so genannten Medien. Diese Medien sind, gegenwärtig wenigstens, nicht sehr verbreitet und scheinen fast ausschliesslich der amerikanischen Nationalität anzugehören. Auf Befehl derselben führen die Seelen mechanische Leistungen aus, welche durchgängig den Charakter der Zwecklosigkeit an sich tragen: sie klopfen, heben Tische und Stühle, bewegen Betten, spielen Harmonikas u. s. w.

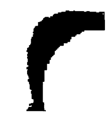
2) Intellectuell verfallen die Seelen in einen Zustand, der, so weit ihre in Schieferschriften niedergelegten Leistungen auf ihn schliessen lassen, nur als ein beklagenswerther bezeichnet werden kann. Diese Schieferschriften gehören durchgängig dem Gebiet des höheren oder niederen Blödsinns an, namentlich aber des niederen, d. h. sie sind völlig inhaltsleer.

3) Am relativ günstigsten scheint der moralische Zu-

stand der Seelen beschaffen zu sein. Nach allen Zeugnissen lässt sich ihnen nämlich der Charakter der Harmlosigkeit nicht absprechen. Er verräth sich namentlich darin, dass sie es für nöthig halten Handlungen von etwas brutalerer Natur, falls sie sich derselben je einmal schuldig machen, wie z. B. die Zerstörung eines Bettschirms, mit einer für Gespenster anerkennenswerthen Höflichkeit zu entschuldigen. Diese Harmlosigkeit lässt auch von ihren sonstigen moralischen Eigenschaften, über welche nichts näheres bekannt ist, einiges Gute erwarten.

Verzeihen Sie mir, wenn ich zu scherzen scheine. Sie würden mich missverstehen, wenn Sie glauben sollten, dass ich diese Folgerungen aus Ihren Voraussetzungen in anderer Absicht angeführt hätte, als um so eindringlich wie möglich auf die ernsten wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Bedenken hinzuweisen, welche die Anschauungen, die Sie in Ihrer neuesten Abhandlung vertreten, nothwendig erwecken müssen.

Ich will nicht davon reden, wie selbst für den günstigsten Fall, dass Ihr Beispiel keine weitere Nachfolge finden sollte, diejenige Wissenschaft, die uns beide zunächst angeht, die Philosophie, nicht ohne die Gefahr schwerer Schädigung ihres Ansehens es ertragen kann, wenn einer ihrer angesehenen Vertreter, der beinahe alle ihre Gebiete behandelt und sich besonders angelegentlich mit logischen Studien befasst hat, nun plötzlich alle Principien wissenschaftlicher Forschung über den Haufen wirft, um in den Offenbarungen der Klopfgeister das Mittel zu finden, das unserer Einsicht in die Weltordnung zu Hülfe kommen soll. Der Specialforscher hat das Vorrecht einer gewissen Einseitigkeit; über sein engeres Gebiet hinaus hält man ihm manchen Einfall zu gute, der die Probe der Kritik nicht bestehen kann. Aber was soll aus der



Philosophie werden, wenn sie die allgemeinen Grundsätze des Erkennens, die sie den Einzelwissenschaften gegenüber zur Geltung bringen soll, preisgiebt?

Doch, dieses particulare Interesse ist von verschwindender Bedeutung gegenüber den schweren Folgen, die Ihr Vorgehen dann haben müsste, wenn es, was Gott verhüte, weitere Nachfolger in der wissenschaftlichen Welt finden sollte. Woher soll doch der wissenschaftliche Forscher den Muth und die Ausdauer zu seiner Arbeit nehmen, wenn die Naturgesetze, wie Sie es in Aussicht stellen, ihrer Beseitigung entgegengehen? Und wer soll noch Lust haben sich mit wissenschaftlichen Problemen zu beschäftigen, wenn ihm die Hoffnung winkt durch die spiritistischen Erscheinungen auf die tiefsten und höchsten Fragen Antwort zu gewinnen? Es ist wahr, bis jetzt sind die auf diesem Wege gewonnenen Aufschlüsse gänzlich werthlos. Aber wie wäre es möglich, dass schon jetzt Individuen und Vereine ihre Zeit mit diesen müssigen Beschäftigungen vergeuden, wenn sie nicht doch noch bessere Resultate zu gewinnen hofften? Eine beklagenswerthe intellectuelle Verwüstung würde die nothwendige Folge sein, wenn Anschauungen, wie Sie dieselben heute verkünden, jemals Gemeingut der wissenschaftlichen Welt werden sollten.

Doch möchte das hingehen, wenn wirklich jener sittliche und religiöse Aufschwung, den Sie von den spiritistischen Manifestationen erhoffen, nach den Lehren der Geschichte und nach den Gesetzen der menschlichen Natur von denselben zu erwarten wäre. Ich muss fast Bedenken tragen Ihnen auseinanderzusetzen, dass die sittliche Vertiefung der Religion stets gleichen Schritt gehalten hat mit der Abstreifung roher Versinnlichungen des Göttlichen, und dass neben dem bornirten Unglauben zu jeder Zeit der schlimmste Feind der Sittlichkeit der Aberglaube gewesen ist. Dies sind ja Ihnen

längst bekannte Dinge. Nun erklären Sie zwar die Erscheinungen, auf die Sie hinweisen, für Realitäten und also für verschieden von den Gegenständen des Aberglaubens. Aber dies hat noch jeder Aberglaube gethan. Nicht davon, ob man fest an gewisse Erscheinungen glaubt oder nicht, sondern nur von den Gegenständen, an die man glaubt, können also die verderblichen Folgen des Aberglaubens abhängen. Die sittliche Verwilderung, die der Hexenglaube seiner Zeit angerichtet hat, würde genau dieselbe sein, wenn es wirkliche Hexen gegeben hätte. Wir können darum ganz davon absehen, ob Sie ein Recht haben oder nicht an die spiritistischen Erscheinungen zu glauben. Wir können uns begnügen die Frage zu erwägen, ob die Gegenstände Ihres Glaubens die nämlichen charakteristischen Merkmale erkennen lassen, welche wir bei denjenigen Glaubensobjecten vorfinden, die wir nach den Zeugnissen der Geschichte und der Völkerpsychologie als schädlich für die sittliche Entwicklung des Menschen bezeichnen müssen. Diese Frage kann nun, nachdem wir oben die intime Verwandtschaft des Spiritismus mit den verderblichsten Formen des so genannten Aberglaubens nachgewiesen haben, nur mit ja beantwortet werden. Auch liegen, wie Sie als Psychologe leicht erkennen werden, die Motive zu dieser entsittlichenden Wirkung offen zu Tage. Schon die oben berührte Gefahr der Entfremdung von einer ernsten, dem Dienste der Wissenschaft oder eines praktischen Berufs gewidmeten Arbeit ist, wenn auch in untergeordneter Weise, hierher zu rechnen. Höher anzuschlagen sind die unwürdigen Vorstellungen von dem Zustand des Geistes nach dem Tode, die durch jene Erscheinungen geweckt werden, und die nur in den rohesten Formen des so genannten Animismus der niedern Naturvölker ihre Analogie finden. Am verderblichsten endlich erscheint mir das Zerrbild. welches das spiritistische

System in der Form, in welcher Sie es vertreten, von dem Walten einer höheren Weltordnung entwirft, indem es Menschen von mindestens höchst gewöhnlicher geistiger und sittlicher Begabung zu Trägern übernatürlicher Kräfte und damit zu auserlesenen Werkzeugen der Vorsehung stempelt. In allen diesen Zügen, und vor allem in den Materialisationen der Gespenster, verräth sich eine grob materialistische Tendenz, deren sich, wie ich gerne glauben mag, die meisten der deutschen Spiritisten nicht bewusst werden. Sind sie ja doch nur die beklagenswerthen Opfer exotischer Schamanen, welche die in ihrer Heimath noch nicht ganz verschwundenen animistischen Vorstellungen auch nach Europa verpflanzt haben. Einem Philosophen hätte dieser materialistische Charakter des Spiritismus nicht verborgen bleiben sollen. Wunderbarer Weise sehen Sie aber gerade in ihm eine Veranstaltung der Vorsehung, welche dem Materialismus der Gegenwart entgegenwirken solle. Diese Stelle ist mir die unbegreiflichste Ihrer ganzen Abhandlung. Ich sehe im Gegentheil in dem Spiritismus ein Zeichen des Materialismus und der Cultur-Barbarei unserer Zeit. Seit langer Zeit hat ja, wie Sie wissen, der Materialismus zweierlei Gestalten: die eine leugnet das Geistige, die andere verwandelt es in Materie. Die letztere Form ist die ältere. Aus dem Animismus der Volksmythologieen geht sie in die Philosophie über, um allmälig von dieser überwunden zu werden. Wie die Cultur-Barbarei Rückfälle in alle Formen primitiver Zustände erleben kann, so ist ihr auch dieser nicht erspart geblieben.

Dass in Ihnen auch die Philosophie sich an diesem Rückfall betheiligt, halte ich für tief beklagenswerth. Vor allem aber betrübt mich der Einfluss, den Ihr Beispiel auf unsere akademische Jugend, zu deren Lehrern Sie gehören, ausüben könnte. Was soll aus der Wissenschaft werden, wenn Be-

strebungen, zu denen Ihre Anschauungen nur zu leicht herausfordern, unter unsern Studirenden um sich greifen, wenn ernste Arbeit und der Wetteifer wissenschaftlicher Studien unter ihnen durch eine ziellose Jagd nach Wundern und durch Klopfgeister-Vereine verdrängt werden sollten? Ich habe das feste Vertrauen in den gesunden Sinn unserer Jugend, dass diese Befürchtungen nicht erfüllt werden. Gleichwohl hielt ich es für meine Pflicht nicht länger mehr ein schweigender Zuschauer zu bleiben, sondern Ihrem Aufruf Rede zu stehen. Möchte meine Antwort zugleich den Erfolg haben, Sie nochmals zu einer sorgfältigen Erwägung des Gegenstandes zu veranlassen. Dann darf ich mich vielleicht der Hoffnung nicht ganz verschliessen, dass wir uns in dieser Frage dereinst noch in übereinstimmender Gesinnung begegnen werden. Mit diesem Wunsche zeichne ich

in collegialischer Hochachtung

Ihr

Leipzig, Ende Mai 1879.

W. Wundt.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.